

İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sy.12, 2008, s.

İSLAM HUKUKU ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Sayı: 12
Ekim 2008

www.islamhukuku.com
www.islamhukuku.org
www.islamhukuku.net

ISSN 1304-104

İSLAM HUKUKU ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

www.islamhukuku.com www.islamhukuku.org www.islamhuku.net
Journal of Islamic Law Studies مجلة البحوث الفقهية الإسلامية
Sayı / Number / العدد : 12 Yıl / Year / السنة : 2008

Nisan ve Ekim aylarında yılda iki sayı çıkar. Hakemlidir

Sahibi / Publisher / صاحبا

Mustafa ÖZDEMİR

Mehir Vakfı Genel Başkanı / General Director of Mehir Wakfi / رئيس الوقف

Editör / Editor-in-chief / رئيس التحرير

Prof.Dr. Saffet KÖSE

Editör Yardımcısı / Associate editor / مساعد رئيس التحرير

Doç. Dr. Muharrem Kılıç

Yayın Kurulu / Editorial Board / هيئة التحرير

Prof.Dr. Halil İbrahim ACAR - Dr. Ahmet AKMAN - Y.Doç.Dr. Abdüsselam ARI - Prof.Dr. Nasi ASLAN - Doç.Dr.Tevhit AYENGİN - Dr. Tuncay BAŞOĞLU - Doç.Dr. Murteza BEDİR - Doç.Dr. Recep CİCİ - Dr.A. Hakan ÇAVUŞOĞLU - Prof.Dr. Şamil DAĞCI - Prof.Dr. Nihat DALGIN - Doç.Dr. Sabri ERTURHAN - Prof.Dr. H. Tekin GÖKMENOĞLU - Prof.Dr. H. Mehmet GÜNAY - Y. Doç.Dr. Menderes GÜRKAN - Doç.Dr. Hasan HACAK - Doç.Dr. Abdurrahman HAÇKALI - Prof.Dr. Abdullah KAHRAMAN - Doç.Dr. Cengiz KALLEK - Doç.Dr. Ali KAYA - Dr. Saim KAYADİBİ - Dr. Hüseyin KAYAPINAR - Doç.Dr. Muharrem KILIÇ - Prof.Dr. Ferhat KOCA - Doç.Dr. İsmail KÖKSAL - Doç.Dr. Şükrü ÖZEN - Y.Doç.Dr. Ali İhsan PALA - Dr. Ali PEKCAN - Y.Doç.Dr. İzzet SARGIN - Y.Doç.Dr. Haluk SONGUR - Dr. Osman ŞAHİN - Dr. Murat ŞİMŞEK - Doç.Dr. Hasan TANRIVERDİ - Doç.Dr. Talip TÜRCAN - Dr. Mustafa YAYLA - Prof.Dr. Mustafa YILDIRIM - Doç.Dr. Kemal YILDIZ - Dr. Yaşar YİĞİT

Danışma – Bilim Kurulu / Advisory – Scientific Board / الهيئة الإستشارية - العلمية

Prof.Dr. Hamza AKTAN - Prof.Dr. Vecdi AKYÜZ - Prof.Dr. H. Yunus APAYDIN - Prof.Dr. Fahrettin ATAR - Prof.Dr. İ. Hakkı AYDIN - Prof.Dr. M. Akif AYDIN - Prof.Dr. Ali BAKKAL - Prof.Dr. Mustafa BAKTIR - Prof.Dr. Ali BARDAKOĞLU - Prof.Dr. Abdülaziz BAYINDIR - Prof.Dr. Faruk BEŞER - Prof.Dr. İbrahim ÇALIŞKAN - Prof.Dr. Orhan ÇEKER - Prof.Dr. Hamdi DÖNDÜREN - Prof.Dr. İ. Kâfi DÖNMEZ - Prof.Dr. Celal ERBAY - Prof.Dr. Mehmet ERDOĞAN - Prof.Dr. Mehmet ERKAL - Prof.Dr. Osman ESKİCİOĞLU - Prof.Dr. Beşir GÖZÜBENLİ - Prof.Dr. Hasan GÜLEÇ - Prof.Dr. Hayreddin KARAMAN - Prof.Dr. Muhsin KOÇAK - Prof.Dr. Salim ÖĞÜT - Doç.Dr. Ahmet ÖZEL - Prof.Dr. Mehmet ŞENER - Prof.Dr. Salih TUĞ - Prof.Dr. Mustafa YILDIRIM - Prof.Dr. Davut YAYLALI - Prof.Dr. Y. Vehbi YAVUZ

Kitap Tanıtımı/ Book Review / حول الكتب

Dr. A. Hakan ÇAVUŞOĞLU

Özetler/ Summaries/ ملخصات

Y.Doç.Dr. Haluk SONGUR/Dr. Saim KAYADİBİ

Bibliyografya Kontrol/ Bibliographic control/ مراجعة المصادر

Muhammet Ali DANIŞMAN

Uluslararası İlişkiler Koordinatörü/Coordinator of Int. Relations/ منسق العلاقات العالمية

Necmettin KIZILKAYA-Necmeddin GÜNEY

Yazı İşleri Müdürü/Editorial assistant

Hasan TÜRK

e-mail: saffetkose@selcuk.edu.tr

ISSN 1304-1045

Kapak: Doç.Dr. Muhittin OKUMUŞLAR

Mizanpaj: Serdar Işıklı, serdar@grafiamatbaa.com

Yayın İlkeleri

1- Dergide yayımlanması istenen yazılar İslam Hukuku ile ilgili olmalıdır: İslam hukuku ile ilgili çağdaş bir problem, İslam hukuk tarihi, edebiyatı, son dönem, daha önce yaşamış ya da çağdaş İslam hukukçularının ve eserlerinin tanıtımı, önceki fukahanın yazmış oldukları risalelerin neşri ve tercümesi, sempozyum ve tez değerlendirmeleri vb. konularda olmalıdır.

2- Araştırma ilmî metotlara uygun olmalıdır.

3- Araştırmaya İngilizce veya Arapça özet eklenmelidir.

4- Araştırmalar hakemlerin (en az iki hakem) olumlu görüşünden sonra yayımlanır.

5- Dergide yayımlanan yazıların dil ve içerik bakımından sorumluluğu yazarlarına aittir.

6- Yayımlanmayan yazılar sahiplerine iade edilmez.

Principles and Regulations For Publication

1- Research submitted for publication, should be based on Islamic jurisprudence

2- Research should concentrate on issues,

-questions and contemporary problem,

-history of Islamic jurisprudence,

-its literature,

- past and contemporary Islamic legists, dealing with Islamic subjects, with their works,

-critical publications and translations of treatises (unpublished manuscripts) of the past Islamic legists / jurists about various subjects,

-notes on symposiums, conferences, congresses or theses etc.

3- Research should be followed scientific methods.

4- A satisfied abstract should be attached to the research to be translated into English or Arabic.

5- Researches should be arbitrated by Islamic legists/jurists according to methods which indicates principles and procedures of arbitration

6- The opinions expressed in the articles are solely those of the authors

7- Researches which not published, will not be returned.

قواعد النشر وشروطه

1- أن يكون البحث المراد نشره في المجلة مبنيًا على الفقه الإسلامي

2- أن ينصب البحث على القضايا والمسائل والمشكلات المعاصرة المتعلقة بالفقه الإسلامي أو تاريخه أو أدبه أو التعريف بالفقهاء المتأخرين والمتقدمين والمعاصرين مع بيان إنجازاتهم العلمية أو تحقيق رسائل فقهاننا القدامى وترجمتها أو تقييم المؤتمرات أو الرسائل الخ.

3- أن يوافق البحث على المناهج العلمية

4- أن يرفق بالبحث خلاصة مستوفية له لترجمتها إلى اللغة الإنجليزية أو العربية

5- تنشر البحوث بعد أن يتم التحكيم من قبل المتخصصين وفقًا لقواعد التحكيم

6- جميع المسؤوليات العلمية والقضائية للبحوث المنشورة في المجلة على مؤلفيها

7- البحوث التي لا تنشر لا تعاد لأصحابها

العنوان / Address / Adres :

Musalla Bağları Sarnıç sok. No: 2 – Selçuklu/KONYA

Tel: 0.332.236 14 60

Fax: 0.332. 236 14 65

www.mehir.net, www.mehir.org

Mehir Vakfı Türkiye Gönüllü Teşekküller Vakfı ve IDSB üyesidir.

İÇİNDEKİLER

Editörden

Söyleşiler

Prof. Dr. Salih Tuğ..... 11-18
Prof. Dr. Mustafa UZUN

Salih Tuğ ile Akademik Yaşamı ve İslamî İlimler Üzerine Söyleşi..... 19-32
Haz. Necmettin KIZILKAYA

Hocamız Prof. Dr. Abdulkadir Şener ile Söyleşi..... 33-44
Haz. Ayşe ELMALI

Prof. Dr. Mustafa Uzunpostalıcı ile..... 45-86
Haz. Necmeddin GÜNEY

Makaleler

Akıl (Re'y)-Nakil (Eser/Hadis) Ayrışmasının Fikhî Boyutları

Juridical Dimensions of Separation Between ahl al-ra'y and ahl al-hadith in
History of Islamic Law..... 87-98

Doç. Dr. Adnan KOŞUM

İslâm Fıkhdında Meçhul Râvinin Naklettiği Hadislerin Hukûkî Değeri

The Legal Value of Hadiths are Conveyed by Unknown Narrator in Islamic
Jurisprudence..... 99-126

Dr. Muharrem ÖNDER

İsâ b. Ebân'ın Hayatı-Eserleri ve Haberlerin Epistemolojik Değeri ile İlgili Bazı Görüşleri

The Life and Works of İsâ b. Abân and his Some Thoughts on the
Epistemological Value of al-Akhhbâr..... 127-154

Dr. Ramazan ÖZMEN

An Approach to the Position of Islamic Law with the Consideration of the Reform Through the Aiding Factors

İslam Hukukunun Konumuna, Reform Konseptini Değerlendirerek, Yardımcı
Etmenlerle Birlikte Bir Bakış..... 155-182

Dr. Saim KAYADİBİ

Yahudi Şeriatında Recm Cezası

Rajm in Jewish law 183-200
Eldar HASANOV

Şura ve İslam Hukukunda İnsan Hakları Demokrasinin Belirginliği

The Shūrā and Human Rights in Islamic Law Relevance of Democracy. 201-206
Kâmil Muhammed el-GİNDİ / trc. Ahmet KILINÇ

İslam Hukukunda Terk Kavramı ve Delil Değeri

The Concept of “Abandonment” in Islamic Law and its Evidence Value 207-220
Ebu’l-Fadl Abdullah Muhammed es-Siddik el-GUMÂRÎ / Çev. Hasan ÖZER

Hz. Peygamber’in (s.a.s.) Terk Ettiği Meselelerin Örnekleri Ve Bunların Açıklanması

The Examples of Issues that Prophet Muhammad Abandoned and the Explanation of These..... 221-238
Safvet Cevdet Ahmed / Çev. Hasan ÖZER

أصول الإمام مالك في الموطأ

İmâm Mâlik’in el-Muvatta’taki Yöntemi

د. سماعيل خالدي 239-258

Ahmed Cevdet Paşa’nın Risâletü’l-Vefâ Adlı Eseri

Ahmed Cevdet Pasha and his Treatise ‘Risâla al-Wafâ’ 259-266
Huzeyfe ÇEKER

Ahmed Cevdet Paşa’nın Risâletü’l-Vefâ İsimli Eseri

On Ahmet Cevdet Pasha’s Risâletü’l-Vefâ..... 267-276
Y.Doç. Süleyman KAYA

Kâfiyecî ve “Kitâbu’l-Ferah ve’s-Surûr fî Beyâni’l-Mezâhibi’l-Erbe’a” Adlı Eseri

Kâfiyaci and his Work Titled “Kitâbu’l-Farah Wa’s-Surûr fî Bayâni’l-Mazâhibi’l-Arba’a” 277-300
Hasan ÖZER

Şeyhzâde Ahmed Ziya Efendi’nin Hayatı ve “Emâli’l-Vesâyâ” Adlı Eseri

Life of Sheikhzâdeh Ahmed Ziyâ Efendi and his Treatise Titled “Emâli’l-Vesâyâ” 301-352
Dr. İsmail BİLGİLİ

İslam Açısından Ebeveynin Çocukları Üzerindeki Hakları veya Çocukların Ebeveynine Karşı Vazifeleri

Islamic View of Rights of Parents on Children or Duties of Children Towards Them 353-376

Prof. Dr. Saffet KÖSE

Kur'ân ve Sünnete Göre Sıla-ı Rahmin Önemi

The Importance Attached to Silatu'r-Rahm (Maintaining the Bonds of Kinship) by the Qur'ân and the Sunnah 377-390

Doç. Dr. Mehmet EREN

Kitap Tanıtımları:

Servet Armağan, *Modern Hukukta ve İslâm Hukukunda Kadın Hakları Üzerine Düşünceler*, Arıkan Yayınevi, İstanbul 2007, 182 s. 391-396

Dr. Emine Gümüş BÖKE

Nihat Dalgın, *Gündemdeki Tartışmalı Dinî Konular*, Ensar Yay., İstanbul 2007, 416 s. 397-400

Betül GENÇ

Nihat Dalgın, *İslâm'da Tevbe ve Cezalara Etkisi*, Etüt Yay., Samsun 1999, 188 s. 401-404

Havva Demirci

Abdullah Kahraman, *İslam hukuk ve Ahlak İlkeleri Işığında Özel Hayatın Gizliliği (Mahremiyet)*, Ebabel Yayıncılık, Ankara 2008. 405-410

Dr. Halis DEMİR

Vefeyât

Prof. Dr. Zahid Aksu (1936-2008) Hocamızın Aziz Hatırasına..... 411-422

Prof. Dr. Beşir GÖZÜBENLİ

Mustafa Sa'îd el-Hinn (1923-2008)..... 423-425

Dr. Ali PEKCAN

Editörden

Dergimizin 12. sayısı ile huzurlarınızdayız. Bu sayımızda da öncekilerin devamı niteliğinde değerli araştırmaları sunmanın sevincini ifade ederken sonraki yayınlarımızda da mümtaz bilim adamlarımızın değerli katkılarıyla dergimizin daha da seviyeli hale geleceği ümidinde olduğumuzu belirtmek isteriz.

Bu sayımızda ilk başta İslam hukukunun ülkemizdeki öncülerinden üç ulu çınarla yapılan röportajlar yer alıyor. İlahiyat alanında yazdıkları eserler, lisans ve lisansüstü devrelerde yetiştirdikleri binlerce talebenin yanında idari görevleriyle de gönüllerde taht kuran İslam hukukunun bu abide şahsiyetleriyle yapılan söyleşilerin çok kıymetli olduğuna inanıyoruz. Kendilerinin bilgi ve tecrübelerinden yararlanıp bu günümüzü verimli biçimde değerlendirmek ve geleceğimizi isabetle planlayabilmek için yol gösterici tavsiyelerine her zaman muhtaç olduğumuz hocalarımızdan istifade etmek için bu söyleşilerin bir başlangıç olmasını umuyoruz. Zira yeni kuşağın ihtiyaçları ve hocalarımızın birikimlerinin bu türden yazıları zaruri kıldığı kanısındayız.

Diğer yandan makalelere geçtiğimizde de oldukça önemli mevzuların ele alındığını görüyoruz. Doç. Dr. Adnan KOŞUM, *Akıl (Re'y)-Nakil (Eser/Hadis) Ayrışmasının Fikhî Boyutları* başlıklı makalesinde fıkıh tarihinin en önemli ve tarihe damga vurmuş ehl-i rey ve ehl-i hadîs ekolleri hakkında yapmış olduğu araştırmada iki okul arasındaki ayrışmanın temel sebeplerini çeşitli tezleri de dikkate alarak tartışmakta ve sonuçta iki okul arasındaki tartışmaların usûl-i fıkıh kökenli olduğunu tespit etmektedir. Dr. Muharrem ÖNDER, *İslâm Fıkhında Meçhul Râvinin Naklettiği Hadislerin Hukûkî Değeri* konulu incelmesinde usûl ilminin en temel problemlerinden birisi olan meçhul ravinin rivayeti ile ilgili tartışmaları ele işlemektedir. Dr. Ramazan ÖZMEN, Hanefî usûlünün daha sonraki nesillere ulaştırılmasında en önemli halkalardan birisini oluşturan İsbâ b. Ebân'ın bu güne kadar yeterince araştırılmamış hayatını, eserlerini ve haberlerin epistemolojik değeri ile ilgili görüşleri temel usul kaynaklarından yararlanarak ele aldığı etüdünde fıkıh usulü tarihinin önemli şahsiyetlerinden birisine dikkatleri çekmektedir. Dr. Saim KAYADİBİ, *An Approach to the Position of Islamic Law with the Consideration of the Reform Through the Aiding Factors* başlıklı makalesinde İslam Hukukunun reform karşısındaki durumuna yardımcı etmenlerle birlikte bir bakış sergilemekte, bu hukukun karakteristik özelliklerine değinmekte ve onun yorumlanmasında temel faktör oluşturan etmenlerden bahsederek İslam hukukunun amaçlarının anlaşılmasında özel bir rol alan olan makâsîd konseptine değinmektedir. *Yahudi Şeriatında Recm Cezası* başlıklı tetkikinde Eldar HASANOV recm cezasının Yahudilikte hangi suçlardan dolayı öngörül-

düğü, uygulanmasının nasıl gerçekleştiği, cezanın öngörüldüğü suçlar ve uygulanma bakımından gelişim seyri, uygulamadan kaldırılması gibi meseleleri açıklığa kavuşturmayı hedeflemekte ve ana kaynaklardan yararlanarak okuyucuyu aydınlatmaktadır. Ahmet KILINÇ, Kâmil Muhammed el-GİNDİ'nin *Şura ve İslam Hukukunda İnsan Hakları Demokrasinin Belirginliği* başlığıyla tercüme ettiği makalesinde İslam siyaset teorisinin en temel kurumlarından birisi olan şurâyı ele almaktadır. Bu bağlamda şurânın kavramsal çerçevesini çizdikten sonra, mecburi olup olmadığını, kadınların bu sürece katılıp katılmayacağını tartışmakta, seçim ve demokrasi açısından şurâyı konumlandırarak, kavramı insan haklarını koruyucu bir mekanizma olarak irdelemektedir. Hasan ÖZER, Hz. Peygamber'in terk ettiği bir eylemin delil değerinin ne olduğunu zengin örneklerle işleyen iki makaleyi tercüme ederek okuyucuların istifadesine sunmaktadır ki bu iki inceleme gerçekten usul açısından dikkate değer bir konuyu ele almaktadır. Semâ'in HÂLİDÎ, mezhep imamlarımızdan İmâm Mâlik'in fıkıh-hadis literatürünün ilk örneklerinden birisini oluşturan *el-Muvatta*'taki metodunu "Usûlü'l-İmâm Mâlik fi'l-Muvatta'" başlıklı makalesinde derinlemesine analiz etmektedir. Bu sayımızda yakın tarihimizin önemli şahsiyetlerinden Ahmed Cevdet Paşa'nın *Risâletü'l-Vefâ* isimli eseriyle ilgili iki değerli çalışma okuyucuya sunulmuştur. İslam hukuk tarihinin önemli tartışma konularından birisi olan bey bi'l-vefâ'yı konu alan bu risalenin orijinal metnini Huzeyfe ÇEKER tahkik etmiş, Dr. Süleyman KAYA'da Latin harfleriyle okunuşunu tespit etmiştir. Hasan ÖZER, IX/XV. yüzyıl alimlerinden Kâfiyecî'nin mezhep, ictihad ve taklid konularını ele aldığı *Kitabu'l-Ferah ve's-Surûr fi Beyâni'l-Mezâhibi'l-Erbe'a* adlı risalesinin tahkikini yaparak okuyucuların istifadesine sunmaktadır. Dr. İsmail BİLGİLİ de son devir ulemasından Şeyhzâde Ahmed Ziya Efendi'nin hayatı, ilmi faaliyetlerini inceledikten sonra "Emâli'l-Vesâyâ" adlı vasiyet konusunu kanun formunda maddeleştirdiği eserini ilim alemine arz etmektedir. İslam'ın temel kaynaklarında çokça değer verilen ana-babaya karşı ahlâkî ve fikhî vazifeleri Prof. Dr. Saffet KÖSE ve benzeri bir konu olan sıla-i rahimi de Doç. Dr. Mehmet EREN genişçe sayılabilecek ölçüde ele almaktadırlar. Kitap tanıtımı kısmında da son zamanlarda yapılan çalışmalardan bir demet sunulmaktadır. Vefeyat köşemizde iki güzide ilim adamının haberi yer almaktadır. Türkiye'de İslam Hukuku araştırmalarının önde gelen ilk simalarından değerli hocamız Prof. Dr. Zahit AKSU'yu bu vesileyle rahmetle anıyoruz. Aynı şekilde daha çok Prof. Dr. Halit ÜNAL hocamızın *İslam Hukukunda Yöntem Tartışmaları* adıyla Türkçeye çevirdiği kitabından hatırladığımız Mustafa Sa'îd el-Hinn'i de rahmetle yadediyoruz.

Yeni sayılarda buluşmak ümidiyle...

Saffet KÖSE

PROF. DR. SALİH TUĞ

Prof. Dr. Mustafa UZUN*

Baba tarafı, 1900'lü yılların başında Bolu/Gerede'nin Seyyidaliler (Saydallar) köyünden göçüp, İstanbul'a yerleşen Eminoğlu Mehmet ve anne tarafı, aynı yıllarda Sinop/Ayancık'ın Çangal köyünden aynı şekilde İstanbul'a göçen Hanife Servet'in en küçük oğlu olarak Salih Tuğ, 12 Şubat 1930 (13 Ramazan 1348)'da İstanbul/Aksaray'da dünyaya geldi.

Okul öncesi öğrenimine Aksaray'da Yusufpaşa Anaokulu'nda başladı. Bu yıllarda anaokulunda okumak pek yaygın olmamakla beraber babasının ileri görüşlülüğü sebebiyle devam ettiği bu okulda aldığı okul öncesi eğitim sayesinde bu defa Aksaray İlkokulu'na başladığında ikinci sınıfa kaydedildi.

Yenikapı Ortaokulu'na devam ederken başladığı jimnastik sporunu lise eğitiminin yanında da sürdürdü ve 1948 yılında o yıllarda İstanbul'un eğitim seviyesi yüksek okullarından sayılan Pertevniyal Lisesi'ni bitirdi.

Çocukluk dönemlerinden itibaren amelî işlere meraklı oluşu, ortaokul ve lise dönemlerinde biyoloji dersinde sınıfın laboratuvar şefliğine seçilmesiyle neticelendi. Bu ilgi onda tıbbiye girme hevesini artırmış ve bilhassa cerrah olma idealine sahip olmuştu.

O dönemlerde üniversitelere, giriş sınavı yerine "lise bitirme derecesi" ve "olgunluk imtihanı"nda elde edilen başarılar esas alınarak girilirdi. Farklı liselerden gelen hocaların oluşturduğu bir mümeyyiz heyeti karşısında lisede görülen derslerle ilgili suallere cevap verilerek "olgunluk derecesi" belirlenir, bu not sene içindeki karne notlarının ortalamasından oluşan "bitirme derecesi" ile toplanarak üniversiteye girişe esas alınacak başarı notları tesbit edilirdi.

Salih Tuğ, Pertevniyal Lisesi'ni bitirdiği yıl notları iyi-iyi tutmuş, tıbbiye kontenjanını o yıl pekiyi derece ile mezun olanlar doldurduğundan çok

* M. Ü. İlahiyat Fakültesi Türk-İslâm Edebiyatı Anabilim Dalı öğretim üyesi.

Bu biyografi esas olarak Hoca'nın verdiği bilgilerle, 1968'den bu yana kendisiyle olan tanışıklığım ve yakınlığım dolayısıyla sahip olduğum malumata ve Prof. Dr. İsmail Kara'nın Hoca'yı takdim eden bir konuşmasındaki bilgilere dayanılarak hazırlanmıştır.

istediği Tıp Fakültesine girememiştir. Fakat Şubat ayındaki ikinci yerleştirmede buraya girmesi kesin görüldüğünden bir dönem de olsa boş ve açıkta kalmamak için ihtiyaten Hukuk Fakültesine kayıt yaptırmıştır. Ancak derslerine devam ettiği Ord. Prof. Dr. Şükrü Baban, Ord. Prof. Dr. Ali Fuat Bağgil, Prof. Dr. Andreas Schwartz, Ord. Prof. Dr. Hıfzı Veldet Velidedeoğlu, Ord. Prof. Dr. Ebülülâ Mardin, Prof. Dr. Charles Crozat, Ord. Prof. Dr. Tahir Taner, Ord. Prof. Dr. Mustafa Râşit Belgesay, Prof. Dr. Sadri Maksûdî Arsal gibi hocalardan çok fazla etkilenmesi, hukuku iyice benimseyerek yüksek tahsiline sosyal ilimler alanında devam kararı almasına sebep oldu.

İ.Ü. Merkez binasındaki Hukuk Fakültesi'nde okurken, talebelerin pek uğramadığı fakülte kütüphanesinde çalışmaktan zevk alması, ondaki araştırmacı ruhunu ortaya çıkardığı gibi, hukuku daha çok sevmesine ve mezuniyetten sonra burada doktora yapmaya karar vermesine de sebep oldu. Bilhassa Osmanlı ve İslâm Hukuku gibi konulara daha fazla ilgi duydu. Ancak Fakültenin programında o yıllarda İslâm Hukukuyla doğrudan ilgili dersler yoktu.

Salih Tuğ, lisans döneminde kaydolduğu İdare ve Ceza Hukuku seminerlerinde Osmanlı İdare Hukuku yapısını araştırmaya yöneldi. Ord. Prof. Dr. Sıddık Sami Onar'a düşüncelerini ve ilgisini anlatınca hoca ona, bu konuyu çalışması için ileri seviyede Osmanlıca öğrenmesi gerektiğini söyledi. Bu sebeple bir taraftan Osmanlıca öğreniyor, diğer taraftan da bu bahislere ilgisi artarak devam ettiğinden doktora hazırlık seminerlerini ayrı bir şevk ile takip ediyordu.

Ord. Prof. Dr. Ebülülâ Mardin ile Ord. Prof. Dr. Sadri Maksûdî Arsal'ın derslerinde Roma, Hind, Çin, Mısır gibi antik hukukları ve Eski Türk Hukuku, Cengiz Han'ın yasaları gibi mukayeseli konuları dinliyor, Prof. Dr. Z. Fahri Fındıkoğlu'nun Hukuk Sosyolojisi, Prof. Dr. Orhan Mümir Çağıl'ın Hukuk Felsefesi derslerini takip ediyor ve bu konulardan büyük zevk alıyordu.

Son sınıfa geldiğinde, mezuniyetten sonra Mısır'a gidip Kahire'deki el-Ezher Üniversitesi'nde İslâm Hukuku Tarihi alanında bir doktora çalışması yapma kararını artık kesinleştirmişti. Özellikle Hukuk tarihi konuları onu gittikçe cezbediyordu.

1954 yılında askerlik görevini de muhâbere subayı olarak tamamlayıp İstanbul Hukuk Fakültesi'ni bitirdi. Aynı yıl Süveyş Savaşı çıkınca, savaş bölgesine öğrenci gönderilmediğinden durumun düzelmesini beklemeye başladı. Bu arada düşüncelerini gerçekleştirebilmek için bir yandan da İstanbul'da baba dostu rahmetli Mahmut Bayram gibi özel hocalardan Arapça öğrenmeye başladı. Kısa zamanda Arapçasını ilerletti.

Bu sırada Edebiyat Fakültesi'nin Umumi Türk Tarihi kürsüsünde, İslâm Hukuku Tarihi doktorası yapma imkânı ortaya çıktı. Fakültenin Umumi Türk Tarihi kürsüsü başkanı Ord. Prof. Dr. Zeki Velidi Togan'ın rehberliği altında

çalışmalara başladı. Aynı zamanda Prof. Dr. Muhammed Hamidullah ve Prof. Dr. Fuat Sezgin gibi büyük hocalardan istifade etti. Bilhassa Hamidullah Hoca ondaki kabiliyeti sezerek kendisini çalışmalarında yönlendirdi. Ayrıca Hoca'nın ilmi kişiliği ve akademik disiplini Salih Tuğ üzerinde derinden etkili olmuştur.

Bu arada İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde Ord. Prof. Dr. Zeki Velidi Togan'ın girişimleriyle yeni kurulmuş olan İslâm Araştırmaları Enstitüsü'nde asistan olarak göreve başladı (1956). Hukuk Fakültesi'nden geldiğinden dolayı Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü'nün farklı derslerini de takip ile doktora programını tamamlayarak akademik ilgisini çeşitlendirdi ve bilgisini geliştirdi. Asistanlığının ilk yıllarında Dr. Fuat Sezgin'in ilmî araştırma ve çalışmalarına kısa bir müddet de olsa katılarak onun büyük eseri GAS'ın ilk malzemelerinin oluşturulmasında mesai sarfetti. Böylece ileride yöneleceği farklı akademik alanlardaki temel bilgileri de elde etme konusunda ilk adımları atmış oluyordu.

Salih Tuğ, fikhî konulardan çok tarihi tekâmülü tespit eder nitelikte olan *"İslâm Vergi Hukuku'nun Ortaya Çıkışı"* başlıklı tezi ile İ.Ü. Edebiyat Fakültesi'nde doktorasını tamamladı (1963). Bu sistematik çalışma, hem İslâm Vergi Hukuku (Maliye Hukuku) sahasında hem de bir vergi tarzı olarak Zekât Hukuku alanında Türkiye'de yapılan ilk te'lif çalışma olması sebebiyle büyük önem taşımaktadır. Ayrıca bu araştırma, sahip olduğu plan ve uygulanan metodoloji dolayısıyla, sonraki yıllarda Türkiye'de İslâmi ilimlere dair ortaya konan diğer araştırma ve tezlere örnek olacak özellikler taşıdığından İlahiyat Fakültesi ve Yüksek İslâm Enstitüsü çevrelerinde öncü ve numûne bir eser kabul edilmiştir. Nitekim bu doktora tezi, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından 1963 yılında tam metin hâlinde yayımlanmıştır.¹

İslâm Araştırmaları Enstitüsü müdürü Ord. Prof. Dr. Zeki Velidi Togan, Dr. Salih Tuğ'un, klasik devirlerden ziyâde modern çağın İslâm dünyasında "nelerin olup bittiği, medeni hukuk, ceza hukuku gibi alanlarda ne gibi gelişmeler olduğu, bu konularda ne yönde uygulamalar görüldüğü" gibi aktüel konularda yoğunlaşmasını istiyordu. Bu sebeple doçentlik çalışması olarak, Prof. Dr. Muhammed Hamidullah'ın teşvikleriyle seçtiği ve rehberliğiyle hazırladığı konuyu, hem tarihî gelişim, hem de aktüel yönden inceleyerek *"İslâm Ülkelerinde Anayasa Hareketleri"* adlı tezi ile doçent ünvanını elde etti (1969). Bu çalışmada Doç. Dr. Salih Tuğ İslâm Dünyası'nda Batı'nın müstemlekesi iken bağımsızlığını elde eden veya bağımsız olarak kurulmuş Müslüman devletlerde anayasalaşma hareketlerini tespit etmiş, anayasaların

¹ Bu özellikleri sebebiyle çalışmanın kısa zamanda baskısı tükendiğinden, bilhassa İslâm ilimleri konularında çalışan genç araştırmacılar tarafından aranmasının da etkisiyle, bu satırların yazarı tarafından yeni kurulmuş bulunan Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları arasında yeniden basılması sağlanmıştır (İstanbul 1985). Bunda o sırada İlahiyat Fakültesi haline dönüştürülmüş bulunan İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü'nün akademik kuruluşunu tamamlaması çalışmalarının sürmesi yanında genç araştırmacılara örnek bir eser sunma maksadı da etkili olmuştur.

muhtevalarına girmeden, hareketin ne gibi safhalardan geçtiğini, hangi tesirler altında oluştuğunu açıklamaya yönelmiş, daha çok sosyolojik ve tarihi bir etüt ortaya koymuştur. Araştırmada bir taraftan bazı İslam ülkelerinin Batı müstemlekeleri olduğu devirler incelenmiş, bağımsızlık zamanlarındaki durum araştırılmış, diğer taraftan da Osmanlı Devleti'nin dağılması ardından Ortadoğu, Afrika ve Uzak Doğu'da bağımsızlaşmış ülkeler ele alınmıştır. Ayrıca 1917 ihtilali sonrası Rus idaresi altında fiilen SSCB'ye üye olmuş ve hukuken bağımsız görünen birtakım Türk devletleri ile muhtar bölgelerdeki anayasalılılaşma hareketleri, aralarındaki farklılıklar, sosyolojik köklerine inilerek araştırılmıştır. Bu çalışma, Salih Hoca'nın hukuk formasyonunu da ortaya koymaktadır.

Doç. Dr. Salih Tuğ'un profesörlük takdim tezi ise Klasik İslâmî ilimler konusuna giren Hadis edebiyatı alanında önemli bir yazma eser olan İmam Buharî'nin hocalarında Züheyr b. Harb'in (ö. 230 h.) *Kitâbu'l-İlm*'inin tenkitli neşrinin hazırlanması ve Türkçe'ye çevirisidir.

Prof. Dr. Salih Tuğ'un tüm çalışmaları, Türk fikir tarihi yanında İslâmî ilimlerin Türkiye'deki gelişim tarihi bakımından son derece önemlidir. Ayrıca araştırmalarında kullandığı modern metodlar ve ilmî kaynaklar dikkat çekmektedir.

Prof. Dr. Salih Tuğ, ilmi çalışmaları yanında 1956 – 1982 yılları arasında İ.Ü. Edebiyat Fakültesi İslâm Araştırmaları Enstitüsü'nde önce asistan, sonra da müdür yardımcılığı ve müdür (1976 – 1982) olarak görev yaptı. Bu kurumu neredeyse tek başına ayakta tuttu ve kütüphanesini geliştirerek ilme ve ilim ehline en iyi ve faydalı hizmetler vermesini sağladı. Genelde Türkiye'de İslâm araştırmaları konularına giren çalışmaların öncülüğünü yapan önemli bir ilim adamı ve akademik rehber kimliğine sahip olan Prof. Dr. Salih Tuğ, aynı zamanda o yıllarda İslâmî ilimlerle ilgili akademik çalışma yapan ve kendisine başvuran hemen herkese yol göstermesiyle tanındı.

Bugün Türkiye'nin çeşitli Üniversitelerinde ve özellikle İlahiyat Fakültelerinde, Diyanet İşleri Başkanlığı kadrolarında öğretim üyesi ve idareci olarak başarı ile görev yapmakta olan, lisansüstü çalışmalarını Prof. Dr. Salih Tuğ'un danışmanlığı altında tamamlamış kırkı aşkın akademisyen, idareci veya Diyanet İşleri Başkanlığı görevlisi bulunmaktadır.

Prof. Dr. Salih Tuğ, Türkiye'de İslâm kültürü ve ilimlerinin modern araştırma metotlarıyla yeniden canlandırılmasında önemli rolü bulunan, İ.Ü. Edebiyat Fakültesinin sözleşmeli misafir öğretim üyelerinden merhum Prof. Dr. Muhammed Hamidullah'ın bazı dersleri yanında bir kısım eserlerinin de ilk ve en önemli mütercimlerinden biridir. Yaptığı kaliteli çevirilerle Hamidullah Hoca'nın son derece önemli bu eserlerinin ve ders takrirlerinin Türkiye'de kısa sürede ve etkili biçimde tanınmasına ve geniş kitlelere ulaştırılmasına vesile olmuştur.

Prof. Dr. Salih Tuğ'un, idarî hizmetlerinin en önemlilerinden bir diğeri ise M.E.B. İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü'nün müdürlüğünü, 1969 – 1970 arasında ek görev ile yürütmüş olmasıdır. Ayrıca Enstitü 1982'de Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi'ne dönüşünce buranın kurucu dekanlığını üstlenmiş, Rektör Prof. Dr. Orhan Oğuz'un büyük desteğiyle Dekan Yardımcısı Prof. Dr. M. Saim Yeprem ve diğer öğretim üyeleri ile birlikte Fakültenin akademik kadrolarının tamamlanmasını ve İlahiyat Fakülteleri arasında önemli bir müessese olarak gelişmesini sağlamıştır. 1994 yılına kadar on iki yıl boyu bu görevi başarı ile sürdüren Salih Tuğ ayrıca Fakültenin ilim çevrelerinde daha etkili bir biçimde tanınması için "Bağlarbaşı dışına çıkmaları" konusunda akademik kadroyu teşvik etmiş ve müessesenin Türkiye ve dış dünyaya açılmasında öncülük etmiştir.

Prof. Dr. Salih Tuğ, özellikle 1970 sonrasında İlim Yayma Cemiyeti, İlim Yayma Vakfı, İslâmî İlimler Araştırma Vakfı, Türkiye Milli Kültür Vakfı, İlahiyat Fakültesi Vakfı, Aydınlar Ocağı Derneği gibi Türkiye'mizin ilim, kültür ve sosyal hayatı üzerinde etkili olmuş çeşitli sivil toplum kuruluşlarının teşekülünde ve başarılı çalışmalarında idare heyeti üyesi veya başkan olarak önemli hizmetlerde bulunmuştur.

Nitekim, Prof. Dr. Salih Tuğ, İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü öğretim üyelerinden Prof. Dr. Ali Özek ve Mahir İz ile birlikte, sivil toplum kuruluşlarının da İslâmî araştırmalar alanına katılması ve maddî kaynak aktarması gerektiği düşüncesiyle 1970 yılında "İslâmî İlimler Araştırma Vakfı"nı kurdu. Bu vakfın çatısı altında "Tartışmalı İlmi Toplantı"lar düzenlenmesinde, mevzu seçiminden konunun hazırlanması, planlanması, icrası ve zabıtlarının yayınlanmasına kadar sahasında uzman akademisyenlerden destek alarak ve onlara ciddi destek ve imkânlar sunarak bilhassa dinî ve sosyal ilimler alanında kendine has, akademik bir toplantı tarzı oluşturulmasında etkili oldu. Halen İslâmî İlimler Araştırma Vakfı'nı faaliyetlerini başarılı bir şekilde sürdürmesinde etkin bir müteveli heyeti üyesi olarak da çalışmaktadır.

Ayrıca bir kültür derneği olan Aydınlar Ocağı Derneği'nin 1970'deki kuruluşuna katılarak (1980 – 1982) yılları arasında başkanlığını yaptığı gibi günümüzde Türkiye Milli Kültür Vakfı'nın müteveli heyeti başkanlığını da yürütmektedir. Ayrıca emekli öğretim üyesi olarak 2004 yılından beri İstanbul Ticaret Üniversitesi'nin müteveli heyeti üyeliği görevini sürdürmektedir.

Prof. Dr. Salih Tuğ'un en dikkate değer hizmetlerinden bir diğeri de Türkiye'yi Amerika'dan Japonya'ya, Rusya'dan Arap dünyası ve Afrika'nın çeşitli ülkelerinde gerçekleştirilen uluslararası ilmî kongrelerde başarıyla temsil etmiş olması gelmektedir. Bu faaliyetlerini hâlen de sürdüren Prof. Dr. Salih Tuğ'un katıldığı ulusal ve uluslararası ilmi kongrelerin sayısı elliye yakındır. Ayrıca özel veya resmi TV ve Radyo yayınlarında, İslâm kültürü ve ilimleriyle ilgili yüze yakın konuşma yapmış, konferans, sohbet ve açık oturumlara katılmıştır.

Prof. Dr. Salih Tuğ, 1980'de İslâm Konferansı Teşkilâtı (O.I.C.) öncülüğünde Cidde'de kurulan İslâm ulusları arası bir akademik müessese olan İslâm Fıkıh Akademisi'nde kuruluşundan 2009 yılına kadar T.C. temsilcisi olarak ilmî ve idârî faaliyetlerde bulunmuş bir ilim adamıdır.

Yetişkin bir hukukçu olması sıfatıyla Prof. Dr. Salih Tuğ, zaman zaman T.C. Adlî Teşkilât kurumlarında bilirkişi olarak da görevler almış, mahkemelere sunduğu çok sayıdaki raporlarına itibar edilmiş, âdil kararların çıkmasında önemli bir role sahip olmuştur.

Prof. Dr. Salih Tuğ, yarım asrı aşan bir akademik hayatın ardından, yaş sınırı dolayısıyla 1997'de Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden emekli oldu.

Lise yıllarından (1945), doktorasını yaptığı yıllara kadar (1963) geçen devrede ciddi olarak spor ile de ilgilenen Tuğ, "âletli jimnastik", "atletizm" ve "kayak" sporlarıyla yakından ilgilenmiş ve girdiği yarışmalarda yirmi kadar kupa ve kırka yakın madalya kazanmış başarılı bir sporcu kimliğine de sahiptir. Ayrıca pratiğe dönük zekâ ve el hünerleriyle de dikkati çeken Salih Tuğ, hobi olarak iyi bir saat tamircisidir denebilir. Bir çok camide muattal olarak duran antik duvar saatlerini eş-dost ve görevli olduğu fakültenin terk edilmiş duran duvar ve masa saatlerini başarı ile tamir etmesiyle de bilinmektedir.

Elli yıllık mesut ve bahtiyar bir evlilik hayatında biri kız üç çocuk ve sekiz torun sahibi olmuştur.

Prof. Dr. Salih Tuğ'un Eserleri:

Bazı Te'lifleri:

1. *İslâm vergi Hukukunun Ortaya Çıkışı*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları No: 50, Ankara 1963 (Birinci Baskı); Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları No: 5, İstanbul 1985 (İkinci Baskı).
2. *İslâm Ülkelerinde Anayasa Hareketleri: (XIX ve XX. Asırlar)*, İrfan Yayınevi, No 17, İstanbul 1969.
3. *Zuheyr'ubn Harb ve Kitab'ul-İlm adlı eseri (H.160-234 / M. 776-849)*, İ. Ü. Edebiyat Fakültesi Yayını, No: 2775 (Tenkitli metin neşri), İstanbul 1984.
4. "Eserlerinde Rastlanan İfadelerine Göre İmam Sarahsî'nin Hapis Hayatı", *Sarahsi Armağanı*, Ankara 1965.
5. "Hitti, Ph.K.", *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1998.

6. "Hitti, Ph.K.", *İslam Ansiklopedisi*, MEB Yayınları, İstanbul 1964.

Müşterek Çalışmaları:

1. Prof. Dr. Nejat Göyünç-Salih Tuğ, "Turkey", *Bibliographical Introduction to Legal History and Ethnology*, Université Libre de Bruxelles, 1978.

2. Prof. Dr. Süleyman Yalçın-Salih Tuğ, *T.C. Anayasası İçin Teklif (Gerekleler ve Maddeler)*, İstanbul 1982.

Çevirileri:

1. *İslâm Peygamberi, Hayatı ve Faaliyeti I – II* (Muhammad Hamidullah), İrfan Yayınevi, İstanbul 1980, 1990, 1995.

2. *Faiz Nazariyesi ve İslâm* (Enver İkbâl Kureşî), İrfan Yayınevi, İstanbul 1966.

3. *Hız. Peygamberin Savaşları* (Muhammad Hamidullah), Yağmur Yayınları 10, İstanbul 1962.

4. *Kur'ân-ı Kerîm Tarihi* (Muhammad Hamidullah), Marmara Üniversitesi İlâhiyât Fakültesi Vakfı Yayınları, No. 57, İstanbul 1993.

5. *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi* (Prof. Dr. Ph. K. Hitti), Boğaziçi Yayınevi, İstanbul 1989; II. Baskı: M. Ü. İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, No. 100, İstanbul 1995.

Editörlükleri:

İslâm'ın Hukuk İlmine Yardımları (Muhammed Hamidullah'ın makaleler külliyatı), Türk Milliyetçiler Derneği, İstanbul 1962.

SALİH TUĞ İLE AKADEMİK YAŞAMI VE İSLAMÎ İLİMLER ÜZERİNE SÖYLEŞİ¹

Haz. Necmettin KIZILKAYA

(Saygıdeğer hocam öncelikle röportaj önerimizi kabul ettiğiniz için İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi olarak size teşekkür ederiz. Biz söyleşimizde iki tema üzerinde durmak istiyoruz: İlk olarak zât-ı âlilerinizin akademik serüveni, özellikle de İslam Hukuku alanındaki çalışmalarınızın seyri üzerinde durmak istiyoruz. Daha sonra, özellikle Türkiye’de İslamî ilimler alanında yapılan araştırmalar ve elde edilen kazanımlar hakkındaki düşünceleriniz üzerinde durmak istiyoruz.)

İ.H.A.D: Dinî eğitiminiz ile başlayalım isterseniz. İlk dinî eğitiminizi nasıl ve kimden aldınız?

Din eğitimi ile ilgili ilk tecrübelerim, 1930 ve 40’lı yıllarda Türkiyemizde pek yaygın olarak uygulanan, hiç şüphesiz aile ve çevre muhitinden (İstanbul’un Aksaray ve Sofular çevresi) elde edilmiş görenek ve geleneklere dayalı olmuştur, diyebilirim. Başta babam, ninem ve annem ile çok sonraları üniversite yıllarında Arapça hocam, Horhor Caddesi, Kızılminare İmam Hatibi merhum Mahmut Bayram ve Fatih Camii Dersiâm’larından Hüsrev Aydınlar (1884-1953) Hoca’nın etrafında kümelenmiş Salih Şeref, Abdülhalim Akkul, Yaşar Tunagür, Bilecikli Abdullah Hoca’nın damadı ve Ziya Oğuz gibi diğer baba dostları, dini öğrenim ve eğitimimde önemli bir rol oynamışlardır. Ayrıca çeşitli vesilelerle cemaatlerine katıldığım, Pertevniyal Valide Camii, İsmail Ağa (şimdi yok), Camcılar (şimdi yok), Kızılminare, Murat Paşa, Sofular ve Fatih Camii çevrem olarak zikredilebilir. Bu arada ilk ve ortaöğretim gördüğüm yıllarda (1937-45) varlığına muttali olduğum ders halkları içinde, Fatih Camii Dersiâm’larından Hüsrev Aydınlar Hoca, hem Camide hem de Hırka-i Şerif Camii semtindeki evinde bir grup genç baba dostu ile birlikte yaptıkları din eğitim-öğretimi zikre değer. Ayrıca Abdülaziz Bekkine ve Süleyman Tunahan hocaefendilerin aynı çeşit faaliyetleri de her-

¹ Katkılarından dolayı sayın Bilal Aybakan, Murteza Bedir, Muharrem Kılıç ve Saliha Kızılkaya’ya İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi olarak teşekkür ederiz.

kesçe bilinmektedir. Benim için en önemlisi, Cerrahpaşa Camii yakınındaki kendi evinde, benim de o evde “hatim duasına” kadar yükselebildiğim kız-erkek karma bir grup ilkokul öğrencisine yaz tatilleri boyunca ve pek tabiidir ki o günün şartlarında “gizlice” Kur’ân-ı Kerîm öğretimi ile meşgul olan ve adını maalesef şimdi unuttuğum, ancak oğlunun Valide Camii muvakkithanesinde görevli Adnan Bey olduğunu hatırladığım, (“Arap Hoca” lâkabıyla şöhret bulmuş) hanımefendi hocamdır ki kendisini rahmet duâlarımla anmak isterim; bu ailenin atalarının Mısır veya Sudan menşeli olduğunu sonradan öğrenmiştim.

İ.H.A.D: Üniversite eğitiminizi sürdürürken herhangi bir hocadan özel ders aldınız mı? Sizin döneminizde ders halkaları var mıydı ve nelerde bulunuyordu? Eğer ders aldığınızla sizinle beraber kimler halkaya katılıyordu? Özellikle öğrenciliğiniz döneminde İslam hukuku okutan kimse var mıydı? Varsa nasıl okutuluyordu (hangi kitaplar ve ne şekilde)?

Üniversite öğrenimim esnasında (1949-54) İslamî ilimlerle ilgili herhangi bir örgün ciddi “ders halkasına” katılmış değilimdir; bu olsa olsa baba dostlarıyla evimizde veya onların evlerinde tertiplenen ve çoğunlukla İslamî yaşayış, Hz. Peygamber’in hayatı ve örnek davranışları ile İslam’ın dünyada ve yurdumuzda karşılaştığı güçlükler, yokluklar ve meseleler ile ilgili sohbetlere, pek tabiidir ki, dinleyici sıfatıyla katılmamdan ibarettir. Kendi arkadaş topluluklarımla yaptığımız sohbet toplantıları da buna dahildir. Ancak, Hukuk Fakültesinde okurken son yıllarımda (1952-53), Süleymaniye’de Kirazlı Mescid Sokağındaki ev-arkadaş toplantıları ile yine o yıllarda (1953-54) İ.Ü. Edebiyat Fakültesi İslam Araştırmaları Enstitüsü sözleşmeli misafir hocalarından, ileriki yıllarda doktora danışmanım ve hocam olacak merhum Muhammed Hamidullah’ın İslam hukuk tarihi ve Siyer çerçevesinde sürdürdüğü “serbest derslere”, Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü dershanelerinde dinleyici sıfatıyla katıldığım da bir gerçektir. Dr. Hamidullah’ın bu serbest derslerini Arapçadan öğrencilere tercüme eden, o sıralarda doçent olan Dr. Fuat Sezgin başta olmak üzere diğer bazı dostlarla birlikte bu çevrede Ali İhsan Yurt gibi kimselerle de tanıştığım bir vâkıdır. Yüksek öğrenimimi tamamladığım yıllarda (1949-54), İ.Ü. Hukuk Fakültesinde genel hukuk tarihi ile ilgili bazı ders konularının dışında, “İslam Hukuk Tarihi” çerçevesinde “örgün” bir öğretim imkânı, İstanbul’da bulunmuyordu. Az önce adı geçen “serbest dersler” bu gözlemimde bir istisna teşkil etmektedir.

İ.H.A.D: Genel olarak İslâmî ilimlere ve özelden İslam Hukukuna ilginiz nereden geliyor?

Yukarıda açıklamaya çalıştığım aile ve çevre şartlarım ile Orta- Lise yıllarımdaki genelde tarih hocalarım ve İ.Ü. Hukuk Fakültesindeki “Hukuk Tarihi” ve “Sosyolojisi” derslerini takip ettiğim (Sadri Maksudi Arsal, Ebû'l-Ulâ Mardin, Z. F. Fındıkoğlu, J. Schacht, O. M. Çağır, R. G. Okandan gibi) hocalarım, İslam hukuk tarihi konularına yönelik ilgimi arttırmıştır diyebilirim. Her ne kadar lise yıllarımda Tıp Fakültesine girmek üzere psikolojik olarak kendimi hazırlayıp şartlandırdıysam da, tarih ve felsefi konulara karşı duyduğum alâka ve sevgi eksilmeden artmıştır. Bu “merak ve sevgi”, “gönülden ve tutku ile bağlılık” biçiminde iki önemli faktör, bu yönde ilerlemem ve akademik yapımın oluşmasında başlıca rol oynamıştır, diyebilirim. Matematik ilmi alanında bazı “matematik teoremleri” ile uluslararası şöhret sahibi Ord. Prof. Dr. Cahit Arf'ın da bir televizyon sohbetinde, başarılı olabilmek için üzerinde ısrarla durduğu bu “iki faktör”ün, bende de yapıcı bir unsur olduğu muhakkaktır. Hatta diyebilirim ki bu “iki faktör”e sahip olamayan bir ilim yolcusu, akademisyen, iyi bir öğretici, öğretim hayatında iyi bir müderris olsa bile, orjinal görüş ve ilmi sonuçlar elde etmede, kendini ilim âleminde kabul ettirmede başarılı olamayacaktır. İlim yoluna tercihen giren bir kimsenin şunu gözden uzak tutmaması gerekir ki “ilim yolu”, o şahsın giriştiği ilmi araştırma ve tetkikat yönelişi, yanına, şöhret ve maddi menfaat gibi bir “ortak” kabul etmemekte ve hatta aksine, o akademisyenin “feyiz, bereket ve hasbîlik” elde etmesine set çekmektedir. Günümüz Türkiyesinde bu çeşit izmihlâle uğramış kimselerin, emsâli kesîresiyle mevcudiyeti herkes tarafından görülmektedir.

İ.H.A.D: Hocam değişik yerlerde çalıştınız. Üniversiteye intisabınız nasıl oldu, biraz bundan bahseder misiniz?

Aslında hayat hikâyemde bu serencam gözükmektedir. Şu kadarını söyleyebilirim: İnsan bir işe, bir eyleme “niyet” eder, ancak bu niyetinin gerçekleşmesi Allah'ın takdirine bağlıdır; O'na galebe edemez, edemiyor; O'nun tayin edip lâıyk gördüğü “yazgı” insan hayatına hâkim oluyor. Âcizane ben de pratik hayata ve el hünerine dayalı yeteneklerime uygun gördüğüm meslek ve meşgalelere yönelmek istedimse de “takdir-i ilâhî” beni daha çok “sosyal ilimler alanı”na sürüklemiş bulunuyor şeklinde bir yorum- açıklama yapabiliyim.

İ.H.A.D: Genel anlamda hukuk ihtisasınızın yanı sıra yapmış olduğunuz tercümelemlerden (Muhammed Hamidullah'ın İslam Peygamberi, Philip Hitti'nin Siyâsî ve Kültürel İslam Tarihi v.b.) tarihe çokça ilgi duyduğunuz anlaşılıyor. Bu tarih merakı nereden geliyor?

Bu sorunun cevabı daha önceki cevaplarımda mündemiç bulunmaktadır. Ayrıca diyebilirim ki “tarih ilmi”, belli bir ilmin tarihi gibi sınırlı alanda da

olsa bir ilmi layıkıyla anlayıp anlatabilme ve geliştirebilmede en güzel bir metodolojik yoldur. Eskilerin o ilim dalında ne gibi birikimler, geliştirmeler yaptıklarını bilebilmek, onu zenginleştirip yeni birçok ilmi unsurlarla donatabilmenin de yegâne yoludur. Dinler tarihi, ilimler tarihi, toplumların siyasi ve kültürel tarihleri, bu alanların geliştirilebilmeleri için eskilerin pek zengin ilmi birikimleriyle doludur. İnsanların “kalem”i kullanmaya başlamalarıyla da bu zenginliklerin yeni nesillere aktarılması pek âlâ mümkün olabilmektedir ve halen de bu süreç, farklı metotlar ve teknik imkânlarla sürüp gitmektedir. Özelde “Siyer” ve genelde “İslam Tarihi” üzerinde elde edilen süzgeçten geçmiş öz bilgiler, tercihi hangi alanda olursa olsun bir İslam tetkikçisinin kurmak istediği “ilim binâsı”nın sağlam bir zemine oturmasını sağlayacaktır.

İ.H.A.D: Sanat ve sporla olan ilginizden biraz bahseder misiniz?

Bazı sanat dalları ile bir nebze meşgul olmakla birlikte fazla bir derinliğe ve gelişmeye sahip olduğum söylenemez. Bununla birlikte hareketli ve mahalle hayatındaki oyunlarla geçen bir çocukluğun ardından orta tahsil ve üniversite yıllarında hiç bırakmadığım ve üzerinde derinleştiğimi söyleyebileceğim aktivitem “spor” alanında olmuştur diyebilirim. Ana spor dalım olarak “aletli jimnastik” üzerimde hayli disiplinler bir tesir hâsıl etmiştir. Bu ana spor dalı dışında, atletizm (dekatlon), kayak, güreş, denizcilik (daha çok yüzmeye) gibi, “sportif top oyunları” dışında kalan alanlarda, İstanbul ve Bursa’da bölgesel dereceler dahi elde edebilmişim; bir müddet de jimnastik dalında yöneticilik ve antrenörlüğümün de olduğunu burada itiraf etmeliyim. Böylece eskilerin dediği gibi, “terbiye-i bedeniye”mi de belli bir disiplin altına alıp öğrenim hayatımın yanı başında kesintisiz sürdürdüğüm ve bundan hayatım süresince faydalandığım ve halen de faydalanmakta olduğum bir gerçektir.

İ.H.A.D: Sizin yurtdışı tecrübeniz de var? Nerelere gittiniz ve bunların sizin akademik hayatınıza katkısından bahseder misiniz?

Anlaşılacağı üzere hareketli ve aktif bir öğrencilik hayatım oldu. Bunun bir aksülameli, ileride ve özellikle meslek hayatımda ilmi-akademik maksatlarla dünyanın birçok kurum ve üniversitesinde tertiplenen kongre ve konferanslar ile yurt dışı tetkik seyahatlerimde görülür. İ.Ü. Hukuk Fakültesinde öğrenci iken fikren uyuştuğum bir yoldaş (Av. Yılmaz Halkacı) ile birlikte, ailelerimizin de iznini ve maddi desteğini alarak 1952 yılında çıktığımız Avrupa devriâlemi, yurtdışı seyahatlerimde bir başlangıç olmuştur. “Oto-stop” metoduyla ve arkamızdaki sırt çantaları ile Bulgaristan, Yugoslavya, Avusturya, Almanya gibi ülkelerde, özellikle öğrencilere bu ülkelerde tanınan îâşe ve ibâte kolaylıklarından yararlanarak geçirdiğimiz ve hoş hatıralarla bezeli, üç ay kadar süren bu yolculuğumuz, bana “dünyaya açılma” ve “farklı insan

ve topluluklarını yakından tanıma” fırsatı vermiştir ki ileriki yıllarda, bu defa uçak, tren veya kendi arabam ile dış ülkelerde gerçekleştirdiğim mesleki seyahatlerimdeki başarımda, bu tecrübemin kazandırdığı alışkanlık, cesaret ve girişimciliğin payı olduğunu söyleyebilirim. Mesleki ve akademik toplantıların ilki, doçent unvanıyla, 1971’de bir tebliğ ile katıldığım Paris “Müsteşrikler Kongresi” olmuştur. Daha sonraki yıllarda ise tevali edip ortaya çıkan tanışıklıklar ve benzer akademik kuruluş müntesipleriyle kurduğum ilişkiler sayesinde ki dünyanın çeşitli ilmi- kültürel merkezlerinde tertiplenen kırka yakın kongre ve konferansa tebliğler sunarak veya gözlemci sıfatıyla katılmış bulunuyorum. Bunlar arasında Paris, Londra, Katar, Bahreyn, Riyad, Cidde, Amman, Ebu Dabi, Kuveyt, Şam, Halep, Kahire, Bingazi, Rabat, Fas, Roma, Vatikan, Atina, California (Berkeley), Chicago, Montreal, Karachi, Tahran, Seoul, Brunei (Daru’s-Selam), Lefkoşe (K.K.T.C.) gibi merkezlerde bulunan kurum ve kuruluşların ilmi-akademik toplantıları başta gelmektedir. Ayrıca, 1976 yılında karavanlı arabamla ailece karayolu üzerinden Suriye, Ürdün, Suudi Arabistan gibi ülkelerin üniversite şehirlerinde gerçekleştirdiğim üç aylık bir tetkik seyahatimi ve süre içine sığdırdığım Hac yolculuğumu ve bununla ilgili gözlemlerimi de zikretmeliyim.

Bu arada 1963 yılında İstanbul Üniversitesi’nde doktora unvanı aldıktan sonra Ford Foundation tarafından tanınan bir imkândan yararlanarak, McGill Üniversitesi, İslam Araştırmaları Enstitüsü misafir araştırmacıları arasında bir akademik yıl boyu habilitation devresi çalışmalarımı sürdürdüğümü ve bu muhitte, W.C. Smith, Ch. Adams, Tashihico Izitsu, Niyazi Berkes ve Hindistan’dan yahut Endenozya’dan gelen diğer seçkin davetli öğretim üyeleri ile birlikte ilmi araştırma, seminer ve derslere de katıldığımı söylemem gerekir. Bütün bunlarla birlikte Türkiye içinde de, İstanbul ve Ankara’da ve diğer Anadolu şehirlerinde tertiplenen ulusal ilmi-akademik toplantılar sayesinde zannımca pek hareketli geçen bir akademik hayatım olmuş ve akademik yapılanmamda bu hareketlilik önemli bir rol oynamıştır. Tasavvufi bir ifadeyle söyleyecek olursak, bütün bu girişimlerim bir “Hiç” sayılsa bile, bunlardan hâsıl olan ve kalıcı sayılabilen, az sayıda da olsa “yayınlarım”, Türkiye içinde idareciliği bana yüklenen “ ilmi veya kültürel” müesseselerin tealisi, ve hepsinden de öte, seçilip yetiştirilmelerinde pek titiz ve itinalı davranışlarıma inandığım “öğrencilerim”dir.

İ.H.A.D: Muhammed Hamidullah ile Edebiyat Fakültesinde tanıştığınızı biliyoruz. Hamidullah hocanın sizin akademik hayatınıza etkisinden biraz söz eder misiniz? Ayrıca hocanın Türkçeye tercüme edilen eserlerinin büyük bir kısmı size ait; sizi buna sevk eden amiller nelerdir?

İster lisans, ister yüksek lisans veya doktora gibi uzmanlık çalışmalarına katılan bir ilim ve araştırma yolcusunun (tâlibu’l-ilm), muhitine girdiği uzmanlar topluluğundan alacağı edineceği çok şeyler vardır. Adeta çırak-

usta (öğrenci- üstad) ilişkisi içinde o kişi, hocasının tecrübe, birikim ve bilgilerini devralıp ileride bunu daha geliştirmiş olarak kamuoyu önüne çıkma, ilim âlemine sunma, kendini sınama durumundadır ve öyle de olmalıdır. Öğrenim hayatım boyunca, kendimi bildim bileli, her alanda sahip oldukları “örneklik”leriyle önüme düşen öğretmenlerimin açtığı yolda, onları en iyi rehberler olarak kabullendim ve onlar kadar olmasa da aynı yolda ilerlemeye çalıştım. Özellikle İ.Ü. Hukuk Fakültesinde “hukuk ilmi”nin ana yapısı ile beni tanıştıran çok sayıda kıymetli hocalarım ve sonrasında ise İ.Ü. Edebiyat Fakültesinde hukuk tarihi alanında giriştiğim çalışmalarda her birinden ayrı ayrı açılardan istifade ettiğim hocalarım arasında hiç şüphesiz Dr. M. Hamidullah mümtaz bir yer işgal eder. Onun ilminin yanında biraz geç de olsa fark etmeye başladığım “fâzıl” ve “zâhit” vasıflarının yanında, ister ders anlatırken sahip olduğu düzen ve derinlik ile özellikle o senelerde henüz Türkçeye tercüme edilmemiş eserlerinde gözlemlediğim mükemmel sistematik, modern araştırma metodları ve bilhassa bilgi hamûlesini Doğu veya Batı menşeli olmasına önem vermeksizin klasik ve ana kaynaklardan toplayıp bunları belli bir mantık ve muhakeme ile tenkit süzgecinden geçirdikten sonra ilmî bir tasnife de tabi tutarak sunması üzerimde derin bir etki husule getirmişti. Ayrıca vaktini çok iyi tasarruf edip, ilim toplama ve araştırmalar dışı genel (belki de dünyevi ve mâlâyânî) işlere dalıp gitmemesi de son derece dikkatimi çekmiştir. İleride tercümelerini yayımlamış olduğum diğer bazı seçkin eserlerin müelliflerinin de subjektiflik ve hissilikten uzak objektif araştırma mahsulleri vermiş olmaları da bu çevirileri tercihan yapmamda bir rol oynamıştır. O’nun yanında edindiğim bu ilmi metot, objektif tespit ve ilmi araştırma merakı ve sevgisi, bu diğer tercüme yayınların seçimini isabetli kılmıştır diyebilirim. Hocanın bir diğer ilmi özelliği de “mahallinde tetkik ve araştırma” metoduna sahip olması ve daha çok gençlik yıllarında (30’lu yıllarda) Yemen, Hicaz, Suriye, Türkiye, Kuzey Afrika ve çeşitli Batı ülkelerinde gerçekleştirdiği seyahatlerdir (Talebu’l-ilm). Yaşı itibari ile bu çeşit ilmi seyahatlere pek fazla çıkamadığı devrelerde ise hoca, hayli yoğun bir mektuplaşma, yazışma metoduyla ilmi hamûlesini artırıp zenginleştirmiş nadir bir İslam tetkikçisi olarak karşımızda durmaktadır. Onun bu son temayülü, Hz. Peygamber’in mektuplarının orijinallerini resimleriyle birlikte yayınlatabilmesi ve İstanbul, Taşkent, San’a gibi çeşitli merkezlerde saklanan ilk Kur’an-ı Kerîm nüshalarının metinlerini kısmen mukayeseli olarak tespit edip kitap halinde neşretmesinde de görülmektedir. Onun bitmez bir enerji ile hazırladığı eserlerinde görülen bu ilmi gayret, aktivite ve orijinallik, aynı eserin sonraki yayınlarında, yeni ilave ve zenginleştirmelerle o eserin mükemmel hale dönüştürülmüş olmasında da açıkça görülmektedir.

İ.H.A.D: Diğer hocalarınızdan da biraz bahseder misiniz? Özellikle 1950 ve 60’ların İstanbul’u İslami ilimler açısından nasıl bir merkezdi?

1950'lerin başlarında yüksek öğrenim yıllarına ulaştığımda, 1924'te Medreseler ve 1933'te ise Darülfünûn'daki İlahiyat Fakültesi ile Maarif Bakanlığı (M.E.B)'e bağlı İmam Hatip Okullarının "örgün" eğitim-öğretim hayatımızdaki mevcudiyetlerine bir son verildiğinden, eski nesillerden gelen âlim hocalar ile pek sıkı bir irtibatım olduğu söylenemez. Gerçekten de Ankara Üniversitesinde, 1924 tarihli Tevhîdi Tedrisât Kanunu'nun hükmü gereği ilk İlahiyat Fakültesi 1949 yılında yeniden açıldığında buranın öğretim üyeleri, başlangıçta, Ankara Üniversitesi Dil-Tarih Coğrafya Fakültesi'nin daha çok kıdemli hocalarından devşirilmiş bulunuyordu. 1933'te kapatılmış bulunan İstanbul'daki İlahiyat Fakültesi'nin eski öğretim üyeleri ise, ya İstanbul Üniversitesi'nin ilgili diğer fakültelerine aktarılmış veya İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde yeni kurulan "İslam Tetkikleri Enstitüsü"ne araştırmacı üye ilim adamları olarak kaydırılmıştı ki bunlar arasında Şerafettin Yalçın ve İsmayıl Hakkı Baltacı gibi âlim kişiler de bulunuyordu; bu ikincisi ile İstanbul Sahafılar Çarşısında 1956 veya 1957 yılında karşılaştığımı ve kısa bir görüşme yaptığımı hatırlıyorum. Bu enstitüye kaydırılan diğer ilim adamlarının ise ya emeklilik ya vefat veyahut da üniversite dışı makamlarda vazifelendirilmesi (mesela Şerafettin Yalçın) sonucundadır ki Enstitünün içi zamanla boşalmış ve kapatılan İlahiyat Fakültesi'nden müdevver kütüphanesi de Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü Kitaplığı'na eklenmiştir (halen bu kütüphane, eski İlahiyat Fakültesi mezuniyet tezleri ve bir kısım yazma eserlerle birlikte Ord. Prof. Dr. Zeki Velidi Togan'ın teşebbüsleriyle 1954-55'te İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde kurulan) "İslam Araştırmaları Enstitüsü" Kütüphanesine nakledilmiştir. Bu Enstitü, 1981'den itibaren 2547 sayılı kanun ahkâmına göre, aynı Fakülte'de bir "Araştırma Merkezi" statüsünde faaliyetini sürdürmektedir. Sualinizde ima edilen ve İstanbul'da 1950'li yıllarda var olup olmadığı sorulan İslamiyet yahut İlahiyat ile ilgili ilim adamları ve ilim muhitlerinin durumu, "ilmin kaybolması gerçek ilim adamlarının ortadan kaybolması ile gerçekleşir" mealindeki hadis ile örtüşmektedir. Hiç şüphesiz o yıllar (ve bugün) İstanbul, dünyanın en zengin yazma veya matbu kütüphanelerine sahiptir. 1944 yılında San Fransisco (USA) Birleşmiş Milletler Anayasası'nı imzalamasından sonra demokratik, çok partili, hürriyetçi, katılımcı, liberal yeni bir siyasi sosyal hayata adımlar atan Türkiye'mizde, 1940'lı yılların sonlarından itibaren İslamî ilimlerin öğrenim ve öğretimi alanında açılan İlk, Orta ve Yüksek Öğrenim Okulları'ndan yetişen ve yetişecek ilim adamları, "ilmin ihyası" yolunda ulusal ve uluslararası alanda, geçmiş büyük üstatları aratmayacaklar ve onlara lâıyk olmaya çalışacaklardır.

İ.H.A.D: İslami ilimlerinin geniş yelpazesi içerisinde İlahiyat camiasından birçok kişiye hocalık yaptınız. Yapılan tezlere bakıldığında adeta dönemin İslami ilimlerinin İstanbul ayağını siz oluşturmuşsunuz.

Biraz o dönemde İslami ilimler ve özellikle İslam hukuku alanındaki çalışmaların genel yapısından bahsedebilir misiniz?

Akademik hayatım boyunca gerçekleştirdiğim araştırma ve çalışmalar ile öğrenci yetiştirmek, mümkün olduğu nispetle elde ettiğim bilgileri ve sonuçları, radyo, TV veya umuma açık konferanslarla halka ulaştırmak, yayınlar yapmak ve böylece üniversite duvarları dışına taşmak biçimindeki faaliyetlerimin, elde ettiğim “öğretim üyeliği” mesleğimin gereği ve sonucu olduğunu düşünüyorum. Titizlikle kendilerini seçerek hocalık veya danışmanlığını yüklenmiş öğrencilerim, ileriki akademik hayatlarındaki ilmi seviye ve gerçekleştirdikleri yayınlarla beni mahcup etmediler. Bu durum, muasır medeniyet yolunda yarışıp ilerleyen Türkiye toplumunun ortaya çıkardığı bir eserdir. Bu öğrenciler ilim alanında sahip oldukları, gönüllerinden doğup gelen merak ve sevgileri, ilme tutku ile gönülden bağlılıkları sayesinde bu işi başarmışlardır diyebilirim. Daru’l-Fünûn İlahiyat Fakültesinde yapılmış öğrencilik tez metinleri, bugün İ.Ü. Edebiyat Fakültesi, İslam Araştırmaları Merkezi Kütüphanesinde muhafaza edilmektedir. İşte bu tezlerin ilmi ve metodolojik seviyesi ile bu gün çeşitli üniversitelerimizde kurulu ve faal yirmiden fazla İlahiyat Fakültesinde 1949 yılından itibaren gerçekleştirilen yüzlerce mastır ve doktora tez metinleri mukayese edildiğinde, yukarıda işaret ettiğim yeni nesillerin ilme verdiği önem ve gösterdikleri gayret, enerji ve orijinallik apaçık görülür.

İ.H.A.D: Türkiye’de İslam Hukuku alanında yapılan ilk doktora çalışması kime ait ve konusu nedir?

Bildiğim kadarı ile İslam Hukuku alanında gerçekleştirilen ilk doktora tezi, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde kürsü başkanı rahmetli Prof. Dr. Tayyip Okıç’ın rehberliğinde Dr. Esat Kılıçer tarafından hazırlanan ve 1957 yılında başarıyla savunulan “ İslam Fıkında Rey’ Taraftarları” konusundaki tezdur. Selçuk Kitabevi tarafından 1961 yılında Kayseri’de yayınlanmıştır.

İ.H.A.D: Her tezin bir serüveni vardır. Sizin doktora teziniz olan İslâm Vergi Hukukunun Ortaya Çıkışı’nın da (danışman hocalar: Zeki Velidi Togan, Muhammed Hamidullah, Fuat Sezgin. Tez savunma jürisi: Zeki Velidi Togan, Muhammed Hamidullah, Tayyib Gökbilgin ve İbrahim Kafesoğlu) bahsetmek istediğiniz bir serüveni var mı? Ayrıca tezi hazırlarken karşılaştığınız zorluklar ve dönemin akademik çalışmaları içerisindeki yerinden bize bahsedebilir misiniz?

İ.Ü.H.F.’de lisans öğrencisi iken katıldığım doktora hazırlık seminerlerinden elde ettiğim ve özellikle yazılı ödev (paper) hazırlamada elde ettiğim tecrübeme güvenmekle birlikte bu defa Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümünün

tarihçilik ilmi ve usulleriyle ilgili özellikler, diğer yandan İslam Araştırmaları Enstitüsü muhitinin özellikleri, bir uyarılma yapma ve sağlam delil ve kaynakları kullanma ve bilhassa bu klasik devir İslam kaynaklarının dili olan Arapçada hâkimiyet kurmada beni hayli zorlamış olduğunu söylemeliyim. Özellikle hadis nakli metoduyla bize kadar gelen kaynaklardaki bilgilerin tarih ilmi ile ilgili bir konuda (İslam Vergi Hukukunun Ortaya Çıkışı) kullanılacak olması beni endişelendiriyordu. Özellikle Batı'da 19. Asır boyu C. Sprenger, Goldziher, J. Schacht ve diğer oryantalistler tarafından hadis edebiyatında yer alan bilgilerin bilgi kaynağı olarak güvenilirliği üzerinde savdukları tezler, aşılması gereken mâniolar gibi durmaktaydı. Ancak Dr. M. Hamidullah, Dr. T. Okıç, Dr. F. Sezgin'in o günlerdeki yayınları ve İslam dünyasındaki Dr. Subhi Salih, Dr. Zubeyr Sıddiki, Dr. Mustafa A'zami gibi ünlü ilim adamlarının eserlerinde savunulan hadis edebiyatının teşekkülü ile ilgili karşı tezleri, güvencem olmuştu. Bilhassa Dr. Sezgin'in hazırladığı Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından 1956'da yayınlanan "*Buhari'nin Kaynakları*" adlı eserinin bu dayanaklarımın başında geldiğini söylemeliyim. Ayrıca Edebiyat Fakültesi öğretim üyelerinden başta doktora hocam Zeki Velidi Togan, Cavit Baysun, Tayyib Gökbilgin, Şehabettin Tekindağ, İbrahim Kafesoğlu, Ahmet Ateş, Cevat Eren, Mükrimin Halil Yunanç, Fahir İz v.d.nin teşvik ve rehberliklerinden yararlandım ve şimdi hepsi rahmeti rahmâna kavuşmuş bu hocalarım sayesinde ki o günlerde karşılaştığım çeşitli zorlukları aşabildim.

İ.H.A.D: Enver İkbâl Kureşî'ye ait olan Faiz Nazariyesi ve İslam kitabının tercümesinin girişinde son yıllarda ülkemizde liberalist ve sosyalist doktrinler arasındaki tez ve antitez bombardımanı arasında kalmış olan toplumumuza haklı olan tarafı ayırmak, salim ve doğru olan hükme varmak hatta bu ikisi dışında bir üçüncü tezin araştırılması imkânlarını temin etmek düşüncesiyle eseri Türkçeye tercüme ettiğinizi söylüyorsunuz. O dönemde (1960'lar) toplumda iktisadi tartışmalar mı hâkim bulunuyordu? O günden günümüze gelindiğinde İslam dünyasında kurulan finans kurumlarının dünyaya İslam'ın ruhuna uygun bir iktisadi model (banka, kredi, faiz vb.) sunma yolunda somut bir olanak sunduğunu düşünüyor musunuz?

İngiltere'nin ileri gelen üniversitelerinde iktisat ilmi üzerinde doktora çalışmalarını başarı ile tamamladıktan sonra ülkesine dönen ve Pakistan'ın 1947'de kurulmasından sonra bir ara "Devlet Planlama Teşkilatı" başkanlığını da üstlenen Dr. Enver İkbâl Kureşî hiç şüphesiz bu ülkenin seçkin ve uygulamacı ilim adamlarındandır. Rönesans sonrası Batı'da yetişen ve iktisat alanındaki görüşleriyle köşe taşlarını oluşturan Adam Smith, Lord Keynes, Thomas Manley, John Locke, Thomas Malthus, David Ricardo, John Stuart Mill, Edgeworth, Marshall ve Pigou gibi iktisat ilmi teorisyenlerinin

para, banka, kapital- faiz ve kredi üzerinde geliştirdikleri görüşler, Batı'nın iktisat, para, banka ve kredi uygulamalarında yer tutan esaslar ve prensipler ile İslam dünyasının faiz, banka ve kredi konularında sahip olduğu umdeler ve Müslüman ilim adamlarının görüş ve hatta içtihatlarını mukayeseli bir biçimde bir tahlil ve tenkide tabi tuttuğu ve vardığı ilmi sonuçları savunduğu İngilizce eserini Türkçeye çevirmek, yayınlamak suretiyle Türk aydınlarının dikkatlerine sunmak istemiştin. 50'li ve 60'lı yıllarda Türk adliyesini hayli meşgul eden TCK 141-43 ve 163. maddelerinin sosyal, kültürel ve hukuki hayatımızda ortaya çıkardığı gaileler, doğrusu beni de tereddütlere sevk ediyordu. Ancak 27 Mayıs darbesi sonrası yeni açılan hürriyetçi, liberal ve katılımcı anayasal düzenin getirdiği hürriyet atmosferine güvenerek “ İslam'ın iktisat düzeninde sahip olduğu görüşlerin” de akademik hayatımızda bilinmesi ve tanınması gayesiyle bu çalışmanın İstanbul'da 1966 yılında yayınlanmasının faydalarını göz önünde tuttum. Nitekim aynı konularda sonraki senelerde yayınlanan diğer tercüme ve telif eserler, herhalde akademik hayatımızda ve kamuoyunda bir ilmi olgunluğa sebep olmuştur ki “Faizsiz Bankacılık Düzeni” ile ilgili Türkiyemizde Albaraka Finans ile 80'li yıllarda başlayan yeni yeni bazı uygulamalar (Finans Kurumları) ortaya çıkmaya başlamıştır ve günümüzde bu uygulamalar gelişe gelişe finans kurumlarımız arasında “Katılım Bankacılığı” halinde özel bir kanuna dayalı olarak hukuken de kabullenilip biçimlendirilmiş bulunmaktadır. Bu yönde yeni kurumların sayısı artmış ve finans sektöründeki yoğunluk ve oran hayli yüksek seviyeye çıkmış, atıl sermayenin (yastık altı) iktisadi ve ticari hayatımızda rekabet ve hareketliliğin sağlanmasında önemli bir rol oynadığı görülmeye başlanmıştır. Bu gün içinden geçmekte olduğumuz, “Dünya Finansal ve İktisadi Krizi” göz önünde bulundurulacak olursa, Dr. Enver İkbâl Kureşî ve benzeri diğer Müslüman iktisatçıların savundukları modern tez ve görüşlerin yeri ve önemi ile bu dünya krizinden başarı ile çıkmada bunların bir ilmi değere sahip olduğu kendiliğinden anlaşılır.

İ.H.A.D: Zuheyr'ubn Harb ve Kitâbu'l-İlm Adlı Eseri çalışmanızda İslam kültür ve medeniyetinde kalemin/yazının rolünden bahsediyorsunuz ve hadis malzemesinin şifahi olduğuna dair kanaatlere atıfta bulunarak Sprenger ve Goldziher'in eserlerinde rastlanan müphem bilgi ve işaretlerden söz ediyorsunuz. Öyle anlaşılıyor ki bu çalışmayı da sözkonusu meseledeki yanlış anlayışları tashih etmek gayesiyle ortaya koyuyorsunuz. Burada da dönemin entellektüel tartışmaları veya zikri geçen iddiaların toplum üzerindeki etkilerine bağlı olarak eserin tahkik ve tercümesini yaptığınızı söyleyebilir miyiz? Başka bir ifadeyle o dönemlerde üretilen bilginin gerek içte vuku bulan tartışmalar ve gerekse dışarıdan yöneltile eleştirilere cevap verme amacı taşımaya yönelik olduğunu söyleyebilir miyiz?

(4x40)+(2x4)= 168 sayısında hadis barındıran ve “ilim”, “bilgi” ve “hikmet” ile ilgili, Hz. Peygamber’den nakledilen ve klasik hadis edebiyatında yer tutan aynı konulardaki hadislerin ilk yazılı kaynaklarından biri olan bu çalışmanın, hiç şüphesiz, daha önce de ifade ettiğim gibi kendilerinden faydalandığım günümüz hadis uzmanlarının eserlerinde görülen ilmi tezlerin paralelinde ve onların savundukları görüşleri teyit eden müdellel bir halka olması önemle karşılanmalıdır. Gerçekten de İslam Hukukunda yer alan “ispat nazariyesi” esasları dâhilinde bir gerçekliğin ya “tanıklık” veya “yazılı şahadet” veyahut da “yemin v.d. hukuki yollar” ile ispat edilmesi, ilk Müslümanların (sahabe ve tabiûn) önemle üzerinde oldukları bir konudur. Bu hukuki umde ve prensipten hareketle ki hadis ilminde ve metodolojisinde “rivayet” ve “isnad” sistemi ile “sened” gösterme usulü doğmuştur diyebilirim. Bu metodik prensip ve umde sadece hadis nakli konusu ile sınırlı kalmamış ve başta tarih ilmi ve diğer sosyal ilimlere de sıçramış ve nihayet “fen ilimlerinde” dahi aynı rivayet ve isnad usulü ile eserler telif edilmeye başlanmıştır; bu metod, bir eserde yer verilen bilgi veya görüşlerin “kaynak gösterme” biçiminde nereden ve hangi “gerçeklik şartları” çerçevesinde alınıp nakledildiği ile ilgili ispata dayalı ilmi bir metottur ve insanlık tarihinde ilk olarak İslam muhitlerinde yaygınlaşmıştır. Antikitede yer alan Mezopotamya, Mısır, Yunan ve Hind medeniyet muhitlerindeki yazılı eserlerde bu metod görülmez. Mesela Herodot’un tarih ile ilgili klasikler arasında yer alan eseri, kavimler ve olaylar hakkında görünüşte pek kıymetli bilgiler verse bile, bu nakledilen olayların gerçekliğini “tahkik etme” ve “doğruluğunu ispat etme” imkânını bu gün bize vermemektedir. Yegâne kaynak olarak karşımızda sadece Herodot adlı tarih yazarının kendisi durmaktadır. Aynı durum, diğer antik Yunan müelliflerinde dahi görülmektedir.

İ.H.A.D: Birçok yazınızda ilmin nerede olursa alınması ve ondan yararlanılması gerektiğini vurguluyorsunuz. Bununla tam olarak neyi kastediyorsunuz? Yoksa o dönemlerde başkalarının ürettiği bilgiye karşı (özellikle oryantalistlere karşı) bir önyargı mı vardı?

Gerçek ve doğru ilme ulaşabilmek için ele alınan konularda, nerede ve kim tarafından ortaya atılırsa atılsın, bütün görüş ve mütalaalara müracaat etme vazgeçilmez bir metod sayılmalıdır. Ancak şu kadarı vardır ki tespit edilen bilgi veya görüş, ne “mutlak doğru” ne de “mutlak yanlış” olarak kabul edilmelidir. Allah her kişiye akıl, mantık ve muhakeme gücü verdiği göre, yapılacak tahlil, tenkit ve araştırmalara dayalı mukabil deliller süzgecinden geçirilerek “gerçek bilgi”yi savunmak mümkün olabilecektir. Mutlak manada ne kabul ne de ret, ilim adamının başvuracağı bir yol değildir, mühim olan doğru olduğuna zâhib olunan fikri ispat ederek ilmi geliştirmektir. Bu ilimde “objektiflik” yoludur; bir evvelki ise “sübjektivite”yi doğurur ve ilmen geçerli değildir ve “önyargı” (peşin hüküm) ile mâlul sayılır. Şurası da göz önünde bulundurulmalıdır ki, Doğu’da veya Batı’da (hatta Kuzey’de)

İslam tetkikleri alanında eserler vermiş, yayınlar yapmış bazı oryantalistler vardır ki bunların bize bıraktığı ilmî malzeme, halâ müracaat edilen ve vazgeçilemeyecek ilmi kaynaklar, mahsuller olarak dikkatimizi çekmektedir.

İ.H.A.D: Habilitasyon çalışması olarak hazırladığınız İslam Ülkelerinde Anayasa Çalışmaları eserinizi yazmaya sevkeden etkenler nelerdir? Bunda yazılacak yeni anayasalara akademik zemin hazırlama gibi pratik bir fayda güdüyor muydunuz?

Yukarıdaki cevaplarımda da işaret ettiğim gibi, vaktiyle mensubu olduğum İstanbul Üniversitesi İslam Araştırmaları Enstitüsü (şimdi Merkez) klasik devir veya modern çağ İslam araştırmalarına yönelenebilen bir yapıdadır. Her biri ayrı bir alanın otoritesi olan hoca-rehberlerimle giriştiğimiz istişareler sonucundadır ki doktora çalışmam Klasik Devir, habilitasyon çalışmam ise modern çağda yer alan İslam toplumlarının sosyal-hukuki meseleleri çerçevesinde oluşmuştur. İkinci ilmi yönelişim, İslam dünyasında yürürlüğe konabilecek anayasalarla ilgili olmaktan çok, bu ülkelerin modern çağda “anayasalaşmaları” yani evvelden belli yazılı hukuk kaideleri ile ülkelerin yönetilmeleri ile ilgili tarihi, siyasî ve sosyolojik gelişimi tespit ve açıklamaya yöneliktir.

İ.H.A.D: Çok partili sistemin getirdiği farklı kültür politikaları olduğunu söylüyorsunuz. Türkiye’de İslami ilimlerin gelişim seyrine ne gibi katkılar sağlamıştır?

“Çok partili sistem” bir ülkede tek başına pek bir şey ifade etmez; Türkiyemizin 1944’de B.M. Anayasasını, daha sonraları çok sayıda imzalayıp kabullendiği uluslar arası konvansiyon, pakt ve antlaşmalar gereği yürürlüğe koymaya gayret sarfettiği “temel hak ve hürriyetler” ile “uluslar arası hukuk”un (international law) umdeleri, her biri iç hukukumuza akseden ve iç hukuk malzemesi haline gelen bu yeni hukuk prensipleri sayesinde ve aralarına girdiğimiz veya girmeye çalıştığımız A.B ülkeleriyle birlikte: “Demokratik, çoğulcu, hukukun üstünlüğüne bağlı, hürriyetçi, liberal, katılımcı” özelliklere sahip bir anayasa ve siyasi yapıya kavuşturulan ülkemiz, İslam’ın “din olarak yaşanması ile birlikte, bunun eğitimi almak ve öğretimini yapma” gibi hukuki umdelerle de donatılmış bulunmaktadır. Buna ek olarak “fikir ve ifade hürriyeti”nin varlığı da düşünülecek olursa, toplumumuzda ortaya çıkan “farklı kültür politikaları” süreci belirgin hale gelir. Nitekim Türkiyemizde yer alan “örgün” din eğitimi imkanları, Kur’an Kursları, İ.H. Liseleri, üniversitelerimizde faaliyete geçirilen ve sayıları yirmiden ziyade ilahiyat fakültesi, II. Dünya Savaşından sonra yaklaşık yetmiş yıllık devrede bu yolda ne kadar önemli yol aldığımızı bize göstermektedir; “örgün” kurum-

lar yanında “yaygın” eğitim imkan ve kurumları da bu yeni kültür politikaları çerçevesinde gözden uzak tutulmamalıdır.

İ.H.A.D: Sizin aynı zamanda aktivist yönünüz de bulunmaktadır. Bir dönem Aydınlar Ocağı genel başkanlığını yürüttünüz. Dönemin fikir cereyanlarına konuşmalarınızda/ yazılarınızda sık sık yer vermişsiniz. Hareket adamlığı yönünüzden biraz bahsedebilir misiniz?

Herkes için söz konusu olabilen “aktivite”, benim açımdan, asıl mesleki çalışmaları ihmal etmeksizin, toplumun kültürel alanda daha zenginleşmesi ve olması lâzım gelen yönlere sevkedilebilmesi için belli bir oranda vakıf, dernek ve diğer sosyal aktivite alanlarında faaliyet göstermekle ilişkilidir diyebilirim. Bu yöneliş, iki tarafı keskin bir kılıç gibi, dikkatsiz ve dengesiz davranılırsa asıl konu olan “öğretim üyeliği” ve “akademisyenlik” mesleği dışına düşebilirsiniz; ya “siyaset”in çırpınışları içinde kaybolur veyahut da ele geçirilen “şöhret”, “bilinirlik” ve “enâniyet” girdabı içinde kıvrır kaybolabilirsiniz. Ancak şurası da vardır ki bir akademisyen, partiler üstü kalmak şartıyla, uzmanlık alanıyla ilgili konularda, hangi hükümet olursa olsun bakmaksızın Devlet’in çeşitli kademelerindeki hizmetlerde kendini aday görmeli ve buralardan gelebilecek dâvet ile bu hizmetleri geçici sürelerle yüklenmelidir; aynı ölçülere bağlı kalınarak sivil toplum kuruluşları olan vakıf ve dernekler de bu hizmet alanı içinde sayılmalıdır. İşte sizin sorduğunuz konuda, ifrat veya tefrite kapılmadan, edindiğim uzmanlık alanında topluma faydalı olmaya çalıştım; bu yönelişim, Devlet’in hizmet kademelerinden ayrı, dernek, vakıf, televizyon ve radyo gibi araçlarda da görülmektedir sanırım.

İ.H.A.D: 12 Eylül 1980 darbesinden sonra sizin Süleyman Yalçın ile birlikte hazırladığınız bir anayasa teklifi var. Sizi böyle bir teklifi hazırlamaya sevk eden faktörler nelerdir? Neden buna ihtiyaç hissettiniz? Uzun bir gerekçeler bölümünden sonra 111 maddelik bir düzenleme metni hazırlamışsınız. Bu maddeleri hazırlarken bir İslam hukukçusu olarak, fıkıh kaynaklarından istifade ettiğiniz oldu mu?

1980 sonrası kurulu Hükümetlerin yöneldiği en önemli konulardan biri de T.C Devleti’nin “anayasalı” bir yapıya kavuşturulması olmuştur. Ankara’da teşkil edilen Kurucu Meclis çalışmaları devam ederken, bir kültür derneği olan Aydınlar Ocağı da kendi bünyesinde, Prof. Dr. Sulhi Dönmezer, Dr. Selçuk Özçelik, Dr. Servet Armağan, Dr. Metin Eriş yanında, Prof. Dr. Süleyman Yalçın, Dr. Muharrem Ergin, Dr. İbrahim Kafesoğlu ve Salih Tuğ’un da Dernek adına katıldığı bir “ihtisas komisyonu” kurarak “anayasalılaştırma” konusunda bir “taslak” ortaya çıkarma çalışmaları başlatılmıştı. Ancak merkezi hükümetin o sırada bir karar alarak bu gibi taslak çalışmalarının kurumsal değil de ferdi öneriler çerçevesinde kalmasını tercih etmesi üzerine işaret

ettiğim Komisyon bunu, o sırada dernek başkanı olan Prof. Dr. Süleyman Yalçın ve yardımcısı Salih Tuğ adı ile yayınlamanın uygun olduğuna ve ortaya çıkarılan “taslak anayasa metninin” Kurucu Meclis üyelerine dağıtılmasına karar vermiştir; bu “taslak”ın Ankara’da hazırlanan ve Kurucu Meclis’ce kabul edilen metne ne kadar müessir olduğunu ben bilemem; biz sadece ümit etmiştik. Bir sivil toplum kuruluşu olarak Aydınlar Ocağı’nın bu teşebbüsünün Türkiye Cumhuriyeti’nin yeniden “anayasalılaşması” için bir mütevazı gayret olduğunu söyleyebilirim.

İ.H.A.D: Çok teşekkür ederiz Hocam! Lütfettiniz.

Sizlere şükran borçlu olduğumu söylemem gerekmektedir; var olun.

HOCAMIZ PROF. DR. ABDULKADİR ŞENER İLE SÖYLEŞİ

Ayşe ELMALI¹

İlme adanmış bir ömür... Kimi zaman yokluklarla, kimi zaman zorluklarla mücadele ile geçmiş, yarım yüzyılı aşkın bir ilim serüveni... ve yaşadığı tüm sıkıntılara rağmen hiç eksilmeyen ilim sevgisi...

Hocamız Prof. Dr. Abdulkadir Şener, hiç şüphesiz Türkiye’de İslam Hukuku’nun köşe taşlarından birisidir. Bugün üniversitelerimizde bu alanda çalışma yapan birçok hocamızın yetişmesinde de büyük katkısı olmuştur... Mısır, Cezayir... gibi İslam âleminin önemli merkezlerinde bulunup, oralardaki hukuk çalışmalarını da bizzat yerinde incelemiş olan hocamız, ilmi çalışmalarımızda başımız her sıkıştığında rahatlıkla başvurabileceğimiz “*hallâl-ı müşkilâtımız*”dır...

Ömrünü ilme adanmış olan hocamızla; tahsil hayatı, hocaları, Mehmet Akif’in meali, yeni ortaya çıkan meselelere yaklaşırken dikkat edilmesi gereken hususlar, İslam hukuku alanında yapılan çalışmalarla ilgili tavsiye ve değerlendirmeleri ve son çalışması “*Yüce Kur’an ve Açıklamalı-Yorumlu Meali*” üzerine konuştuk...

• *Sayın hocam, bizler sizi eserlerinizden tanımaya çalışıyoruz ama lütfederseniz, sizin ağzınızdan da Prof. Dr. Abdulkadir Şener Bey’i tanımak isteriz.*

– Bu sorunuzu şöyle cevaplamak istiyorum: Yozgat’ın Boğazlıyan ilçesi Devecipınar köyünde 21.02.1933 yılında doğmuşum. Babamın üç-beş yıl köyde muhtarlık ve imamlık yaptığını iyi hatırlıyorum.

Camimizin bitişiğinde yarı ahşap yarı kerpiçten yapılmış bir ilkokulumuz vardı. Süleyman Bey adında Yozgatlı bir de öğretmenimiz bulunuyordu. Ancak okulumuz yıkılmaya yüz tuttuğu için kapatıldı, öğretmenimiz başka bir köye gönderildi.

¹ Araş. Gör., Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı.

Bu sırada babam bana ve ağabeyime Kur'an okumayı öğretti ve kısa surelerden epeycesini ezberletti. "Oğlum seni önümüzdeki sene Kayseri'ye götürüp Kur'an Kursuna vereceğim" dedi. Fakat biraz hasta idi. Derken iyice rahatsızlaştı ve 1945 yılı sonbaharında 45 yaşında vefat etti. Bir süre sonra annemin ricası üzerine dayım beni Kayseri'ye götürdü. Halamın iki oğlu ile birlikte aylığı beş liraya bir oda kiraladık ve Kur'an Kursuna devam etmeye başladık. Kur'an Kursu Hunat Camisi idi. Bu kurs, 1949 yılında Kışıkapı'da bir hayırseverin bağışladığı binaya taşınmış ve "Mustafa Taşcıoğlu Kur'an-ı Kerim Kursu" adını almıştır. Hunat Camisi'nin direklerinin dibinde rahleler vardı. Kitabımızı onların üzerine kor ve hıfza çalışırdık. Caminin bir köşesinde de bir oda vardı. Hem bu caminin İmam-Hatibi hem de Kur'an Kursu öğreticisi olan Hafız Mü'min Akan (ö. 1989), bu odada öğrencileri birer-ikişer dinler, yanlışlarını düzeltir; Pazar günleri de toplu olarak öğrencilere tecvid okuturdu. Ben, her cüzden 5'er sayfa ezberlemiştim. Fakat ekonomik sebeplerden kursa ara vermek zorunda kaldım. Bir yıl sonra (1947) amcam, "seni Boğazlıyan'a götüreyim, belki Müftü Efendi sana Arapça ve dini ilimler okutur" dedi. Çünkü köyümüz, Boğazlıyan'a 12 km. uzaklıkta olup ailemin bana desteği daha kolay olacaktı.

Amcamla Boğazlıyan Müftüsü Kayserili Hacı Nuh Hamurcu (ö.1958) Efendi'ye gittik. Hoca, "memnuniyetle okuturum, Abdulkadir'in babası Mehmet Efendi'yi severdim." dedi.

Büyük caminin hücrelerinde kalıyordum. Tek başıma kalmaktan korkuyordum, çünkü caminin avlusunda mezarlık vardı. Geceleyin rüzgar esince, mezar taşları adeta ısıklık çalıyordu. Hocam, "istersen yanına bir arkadaş bul" dedi. Ben de köylüm olan ve terzi yanında çalışan bir arkadaşımı yanıma aldım.

Hocam, "Önce Kur'an'ın tamamını hıfzet, sonra Arapça ve diğer ilimlere sıra gelsin." dedi. Bunun üzerine önce hıfzımı tamamladım sonra Arapça Sarf, Nahiv ve Fıkıh okudum.

1949 yılında hocamdan üç ay izin alıp Kayseri'ye gittim. Hafız Mümin Efendi'den Kur'an talimi gördüm. Bu yılın Mayıs ayında 34 kişi olarak hıfzımızı tamamlamış olduk ve Hunat Camisi'nde düzenlenen bir törenle şهادetnamelerimizi aldık.

Tekrar Boğazlıyan'daki öğrenimime döndüm. Babamın köyde Kur'an okumayı öğrettiği 5-6 arkadaşım da bana katıldı. Hocamız onlara "emsilebina" okutmaya başladı. Beni de onlara kalfa tayin etti. Bu sırada Sarıkaya Köyü'nden Şakir Arslan adında bir arkadaş daha bize katıldı.

1950 yılı yaz aylarında hocamız izinli idi. Kayseri'deki bağ evinde kalıyordu. Ben de Kayseri'de Cami-i Kebir'in hücrelerinde kalıyordum. Burada Arapça okutan Gavgacızade Hacı Osman (ö. 1963) Efendi'nin Molla Camii derslerine katıldım. Bu arada Cami-i Kebir'in imamı Divrikli Ahmet (ö.1967)

Efendi'den ve Kayseri Müftüsü Abdullah Develioğlu'ndan (ö.1984) Farsça okudum.

O sıralarda Kayseri Merkez Vaizi (daha sonra Kayseri Müftülüğü'ne atandı) Hacı Hüseyin Aksakal (ö.1952) Efendi de birçok kimseye özel olarak Arapça ve dini ilimler okutmaktaydı.

• *Tahsil hayatınızdan, hocalarınızdan, tahsil anularınızdan bahsedermisiniz?*

– Bir önceki sorunuza cevap verirken hocalarımdan kısmen söz ettim.

Ben okuyordum, ama bu resmi olmayan öğrenimin sonunda resmi bir diploma verecek bir makam yoktu. Bu sırada henüz İmam-Hatip okulları açılmamıştı. Birkaç büyük ilde on aylık imam-hatip kursları açılmıştı. Ben Kayseri'de açılan bu kursa başvurduğum. Fakat niteliğim tutmadı. Çünkü bunlara kaydolmak için ortaokul veya dengi bir okul mezunu olmak gerekiyordu. 1949 yılında Ankara Üniversitesi bünyesinde açılmış olan İlahiyat Fakültesi'ne girmek de lise mezunu olmayı gerektiriyordu ki o zaman bu benim için hiç mümkün olmayacak bir şeydi.

O günlerde İstanbul'dan Hüseyin Atay ve kardeşi İbrahim ile Hafız Halid isimli bir hemşehrimin Bağdat'a tahsil için gittiklerini öğrendim. Ben de oraya gitmeye niyetlendim. Boğazlıyan'da vaiz Mustafa Akkoyunlu, hacedan dönmüştü. Niyetimi ona söyledim. “Bağdat'ı bırak, gideceksen Mısır'a git. Ben gelirken Câmî'u'l-Ezher'e uğradım. Orada Türk öğrencileri gördüm. Vakıflar burs veriyormuş. Orası daha iyi. Boğulacaksan gölde değil, denizde boğul. Bağdat'ın Kayseri'den farkı yok.” dedi.

Hocam Hacı Nuh Efendi'den izin istedim. Önce razı olmadı, fakat ısrarım üzerine; “Git, fakat bil ki ilim rahlele dirsek çürütmekle öğrenilir. Nereye gidersen git, çalışmadan hiçbir şey elde edilmez” dedi.

Pasaport, vize gibi işleri hallettikten sonra 24 Aralık 1950 günü İstanbul'dan vapurla hareket ettim. 28 Aralık 1950 günü İskenderiye'ye ve aynı gün trenle Kahire'ye ulaştım.

29 Aralık 1950 günü üç kişilik bir heyet huzurunda sözlü bir seviye tesbit sınavından sonra Ezher'in ortaokula denk olan bölümünün 3. sınıfına kaydım yapıldı.

Ezher Camii'ne büyük kapıdan girince biraz ileride sağ tarafta “Revaku'l-Etrak” yazısını görürsünüz. Caminin avlusunda sağlı-sollu revaklar var. Bunların avluya bakan cepheleri ahşap kafeslerle kapatılmış ve içlerine birer kapı ile girilmektedir. Bu revakların her biri bir millete tahsis edilmiş. Mesela “Revaku'ş-Şevam” (Şamlıların Revakı), “Revaku'l-Megâribe” (Magriblilerin Revakı) gibi. Revaku'l-Etrak, Türk öğrencilerine ait olup içeri-

sinden bir kapı ile kütüphane bölümüne geçilir. Revakın üstüne dışarı sokaktan bir merdiven ile çıkıldığında 13 odalı bir üst katla karşılaşrsınız. Burada Türk öğrenciler kalırlardı. Revaku'l-Etrak'e bağlı ayrıca yurt olarak kullanılan başka mekânlar da vardı. Mesela Ezher'e çok yakın Tekiyyetü Muhammed Ebû'z- Zeheb, üç katlı bir yurt binasıdır. Derbu'l-Cemamiz'de Tekiyyetü Sultan Mahmud vardır. Burası aslında İkinci Sultan Mahmud tarafından yaptırılmış avlulu bir medresedir. Mısırlılar, buraya, öğrenciler kaldığı için "Tekiyye" diyorlar.

Cumhuriyet ilan edildikten sonra Mısır'a Türkiye'den pek öğrenci gelmediği için Türklere vakfedilmiş olan bu mekânlara Balkanlar'dan, Kafkasya'dan, Türkistan'dan, Habeşistan'dan, Endonezya'dan, Suriye ve Ürdün'den gelen öğrencileri yerleştirmişler.

1949-50 öğretim yılında Türkiye'den Ezher'de öğrenim görmek için 60'a yakın öğrenci gelince, Ezher idaresi bunlara yurt olarak Bağdat Oteli'nin 5, 6 ve 7. katlarını kiralamış. İşte ben de bu otelde 2,5 sene kaldım. Ezher Caddesi üzerinde ve Atebe Meydanı'na yakındı bu otel. 1953 yılında Ezher idaresi bu otelle olan sözleşmesini iptal etti ve burada kalan türk öğrenciler Revaku'l-Etrak'e ait olan yurtlarda boşalan odalara ikişer, üçer kişiler halinde yerleştirildiler. Ben de Sultan Mahmud Medresesi'ne geçtim.

Türk öğrencilere vakıflardan aylık 6 Mısır Cüneyh'i burs veriyorlardı. O zaman 1 Cüneyh, 10 Türk Lirası'na tekabül ediyordu. Bu da bize yetiyordu. Sultan Mahmud Medresesi'nde kalan öğrencilere ayda 1 Cüneyh de bu medresenin vakfından çorba parası veriliyordu. Daha sonra Ezher'den verilen 6 Cüneyh burs, 5'e indirildi.

• Mısırdaki eğitim hayatınızda Osmanlının son şeyhülislamlarından Mustafa Sabri Efendi ve şeyhülislam vekillerinden Zahid el-Kevseri gibi âlimlerin sohbetlerinde bulunduğunuzu biliyoruz. Yakından tanıdığınız bu iki âlim ile ilgili olarak bizlere neler söyleyebilirsiniz?

– Mustafa Sabri ve Zahid el-Kevseri hocalarla ilgili anılarıma geçmeden önce öğrenim hayatımla ilgili birkaç söz daha etmek istiyorum.

Sultan Mahmud Medresesi'nin nazırı (yurt müdürü) Yozgatlı İhsan Efendi (ö.1961) idi. Medresenin mescid olarak kullanılan Eyvan'ında İhsan Efendi, Türk öğrencilere ders de okutmakta idi. Ben, Mantık dersine katılıyordum. Hoca, dersleri Türkçe takrir ederdi. Esasen, kendisi, kraliyet sarayında mütercim olarak görev yapıyor, öğleden sonra yurda geliyor, yatsı namazını kıldıktan sonra evine gidiyordu. Rahmetli tam bir öğrenci babasıydı.

Türkiye'de Ezher'den alınan diplomanın denkliği kabul edilmiyordu. Bazı arkadaşlar Bağdad'a yatay geçiş yaptırarak Mısır'dan ayrılıyorlardı. Çünkü Bağdad İlahiyat Fakültesi'ni (Külliyetü'ş-Şeria) Türkiye tanıyor ve

oradan mezun olanların diplomalarının Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne denkliğini kabul ediyordu.

Ben de bazı arkadaşlarım gibi Ezher'in lise kısmı ikinci sınıfından tasdikname alarak Bağdad'a gittim. 1954-55 ders yılı Bağdad'ta Dînî Lise'yi (es-Sâneviyyetü'd-Diniyye) bitirdim ve Külliyyetü'ş-Şeria'ya kaydoldum ve yaz tatilini geçirmek üzere Türkiye'ye geldim. Fakat ailevî sebepler dolayısıyla geri dönüp yüksek tahsilimi Bağdad'da tamamlayamadım.

O yıllarda Diyanet İşleri Başkanlığı'nda vaizlik ve müftülük sınavları açılıyordu. Ankara'da bu sınavlara girdim ve başarılı oldum. Bunun üzerine önce Hatay müftü müsevvitliğine, bir süre sonra Çamlıdere (Ankara) müftülüğüne atandım. Bu arada da Bağdad'tan aldığım lise çıkış belgemin denkliği için Milli Eğitim Bakanlığı Talim Terbiye Dairesi'ne başvurudum. Yapmış olduğum tahsilin İmam-Hatip Okulu ikinci devresine denk olması için 13 dersten fark imtihanına girmem gerektiği bildirildi. Bu derslerin çoğu İmam-Hatip okullarının son sınıfında idi ve henüz bu okulların 5. sınıfı yeni teşekkül etmişti. 7. sınıf oluşuncaya kadar beklemem gerekiyordu. Bir buçuk yıl Diyanet'te görev ve iki yıl da askerlik yaptıktan sonra Kadirli (Adana) Müftüsü iken bu fark derslerinin sınavını Adana İmam-Hatip Okulu'nda verdim. Bu sınavlar sırasında tanıştığım okul müdürü Hulusi Özkul, benim bu okula (E) cetvelinden Arapça ve Kur'an öğretmenliğine naklimi rica etti. Ben de kabul ettim. Bana öğretmenlik görevi, müftülükten daha cazip geldi. 01.02.1960'da Adana'da göreve başladım. Fakat yüksek tahsil yapma arzum devam ediyordu. Sadece 1959 yılında açılmış olan İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü'ne girebilirdim, ancak evli ve bir çocuk babası olarak oraya gitmeyi göze alamadım. Ankara'da Hukuk veya İlahiyat Fakültesi'ne gitmeyi düşündüm. Bu defa da lise mezunu olmam gerekiyordu. O yıllarda fakülteye gitmek isteyen İmam-Hatip Okulu mezunlarının lise son sınıfın bütün derslerinden fark imtihanına girmeleri gerekiyordu. Ben de bu imtihanları vererek 1962 yılında A.Ü. İlahiyat Fakültesi'ne kaydoldum. Ankara Müftülüğü'nce verilen İmam-Hatiplik görevine naklen tayin edildim ve 1966 yılı buradan mezun oldum. 1967 yılında da bu fakültede İslam Hukuku asistanlık kadrosuna atandım.

Burada 1971 yılında doktoramı tamamladım. 1978 yılında da doçent oldum. 24.12.1984'te Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne İslam Hukuku profesörü olarak tayin edildim. 1999 yılında da buradan emekliye ayrıldım.

Tekrar Mısır'a dönersek, Şeyhülislam Mustafa Sabri Efendi'yi daha ziyade Muhammed Ebu'z-Zehab öğrenci yurduna geldiğinde görür, sohbetlerine katılırdık. Ancak Hoca Efendi bize siyasetten hiç bahsetmezdi; daha çok kalamî konulardan söz ederdi. Sanki kitaplarında görüldüğü gibi biraz kade-riyeci, biraz cebriyeci görüşleri savunur hali vardı. Nitekim Zahid el-Kevserî de *el-İstibâr* (الاستبصار) adlı bir eser yazarak, Mustafa Sabri Efendi'yi ciddi

şekilde cebriyeci olmakla itham etmiştir. Bu yüzden birbirleriyle konuşuyorlardı. Zahid Efendi vefat etmeden önce barışıp helalleştiklerini duydum.

Mustafa Sabri Efendi 1954 yılında vefat etti. Büyük bir törenle cenazesi kılındıktan sonra na'şî, Ezher'de hoca olan damadı Konyalı Ali Zeki Efendi'nin Mukattam'daki aile mezarlığında toprağa verildi.

Zahid el-Kevserî Efendi'yi Revaku'l-Etrak'te hiç görmedim. Daha çok onun evine bayramlarda gider, sohbetini dinlerdik. Zahid Efendi, hem eserlerinde hem de konuşmalarında Hanefi mezhebinin kuvvetli bir savunucusu olduğunu gösterirdi. "Hanefi mezhebi iyi olmasa benim atalarım bu mezhebe mensup olmazlardı" dediğini işittim.

Zahid Efendi 1952 yılında vefat etti. Cenaze namazı mütevazı bir cemiatle Ezher Camii'nde kılındı. Prof. Muhammed Ebu Zehra, çok sevip saygı duyduğu bu ilim adamı hakkında kısa bir konuşma yaptı. Na'şî, Şafii mezarlığına götürüldü. Sınavım olduğu için ben kabristana kadar gidemedim. İbret verici değil mi? Koyu Hanefi âlimi ve Mısır'da bu mezhebin en büyük savunucusu, kabrinde Şafiilere komşu olmuştur.

Bu iki ilim adamı da Mısır Vakıflar Bakanlığı'nın verdiği mütevazı bir ödenek ve eserlerinden aldıkları te'lif ücretleriyle geçimlerini sağlıyorlardı. Allah ikisine de rahmet etsin.

• Mehmet Akif'in meali ve bu meali emanet ettiği dostu İhsan Efendi ile ilgili bilgilerinizi bizimle paylaşır mısınız?

– Aziz kardeşim, bu sorunuz, benim her zaman içimi sızlatan bir konudur.

Merhum Mehmet Akif, 1924 yılında Mısır'a İhsan Efendi ile aynı vapurda gitmişlerdir. Birbirlerini Allah için seven bu iki muhterem zat, Kahire'de de birbirlerinden ayrılmamışlardır. Mehmet Akif, meal çalışmalarında sık sık İhsan Efendi'nin yanına gelerek çevirilerini birlikte değerlendirmişlerdir.

Akif, on yıl gibi uzun bir sürede meali bitirmiştir. Hastalığı ilerlediği için tedavi olmak üzere İstanbul'a dönerken meali İhsan Efendi'ye emanet etmiş ve "Ölürsem bunu yak!" diye vasiyette bulunmuştur. İhsan Efendi, Akif'in vefat ettiğini öğrenince, onun vasiyeti üzerine meali yaktığını açıklamıştır. Gerek Türkiye Hükümeti'nin, gerekse Akif'in damadı Ömer Rıza Doğrul'un ısrarla istemelerine rağmen İhsan Efendi meali yaktığını söylemiştir. Kendisini tanıyanlar, İhsan Efendi'nin hilaf-ı hakikat bir şey söyleyeceğini düşünemiyorlardı. Hele ben böyle bir şeyi İhsan Efendi'den hiç beklemediğim. Ancak bir defasında Mustafa Sabri Efendi, İhsan Efendi'nin meali yakmadan önce bir kopyasını çıkarmış olabileceğini söylemişti ki Hoca, bu tahmininde haklı çıkmıştır. Meğer İhsan Efendi, Akif'in mealinin bir kopyasını çıkarıp saklamasına rağmen orijinalini de hiç yakmamıştır. Fakat bazı endi-

şelerle “yaktım” diyerek insanları susturmuştur. Fakat o büyük emeği yakmaya kendi yüreği el vermemiştir.

İhsan Efendi iki kere kalp krizi geçirmiş, üçüncü krizden sonra şuuru yerine gelince, oğlu Ekmeleddin’e (İhsanoğlu), “Şu dolabın kapalı kısmında birbirine iple bağlı iki defter var, ben ölürsem onları yakın” demiştir. Hoca bu krizi atlatamamış ve vefat etmiştir. İhsan Efendi’nin vefatı dolayısıyla evine taziye için gelen İbrahim Sabri’ye (Mustafa Sabri Efendi’nin oğlu) Ekmeleddin, babasının bu vasiyetini haber vermiş ve birlikte dolabı açmışlar, bakmışlar ki o iki defter Akif’in meali; yanında temize çekilmiş ve İhsan Efendi’nin el yazısıyla yazılmış ciltli bir defter daha var. Bu da Akif’in mealinin kopyası. İbrahim Sabri, “Bunların ikisini de hemen yakmamız lazım” diyerek, her iki kitabı alıp maalesef Ezher’de okuyan öğrencilerden İsmail Hakkı Şengüler’in evinin banyosunda yakmışlar. Olaya Ali İhsan Okur, Ekmeleddin ve Osman Saraç da şahit olmuşlar. Ben bu durumu öğrenince, halen hayatta olan Ali İhsan Okur’u aradım ve sordum. “Maalesef doğrudur.” dedi. Ben de, “Akif’in bu on yıllık emeğini yakanları da Allah yaksın” diyerek üzüntümü belirttim. Öyle anlaşılıyor ki İhsan Efendi, temize çekip ciltlettiği mealin yakılmasını değil, Akif’in bıraktığı iki defterin yakılmasını söylemiştir.

Mehmet Akif, niçin bu eserin yakılmasını vasiyet etmiştir? Ya camilerde Kur’an yerine okutulacağından endişe etmiş olabilir, yahut da çalışmasının mükemmel olmadığını, iyileşince biraz daha üzerinde durmayı düşünmüş olabilir. Kanaatimce bu ihtimallerin her ikisi de varid idi.

• Sayın Hocam, bildiğimiz kadarıyla uzun süre Kahire, Bağdat, Cezayir... gibi önemli İslam merkezlerinde bulundunuz. Buralardaki fıkıh eğitimi ve bu alandaki çalışmalar ile ilgili düşüncelerinizi bizimle paylaşır mısınız?

– Mısır’da çok mezhepli bir hayat söz konusudur. Malikiler, Şafii-ler, Hanefiler, Hanbeliler ve az da olsa Şiiiler birlikte yaşarlar. Fıkıh çalışmaları da bu mezhepler arası mukayeseli olarak yapılmaktadır. Ancak hukukî hayat, aile hukuku hariç, tamamen Batı, genellikle Fransız hukukuna göre düzenlenmiştir. Aile hukuku (miras, evlenme-boşanma, hibe, vasiyet ve vakıf) ise İslam hukukuna göre tanzim edilmiştir.

Bu da 1952 tarihli “Ahvâl-i Şahsiyye” kanununa dayanmaktadır. Bu kanun diğer Arap ülkelerindeki aile hukuku üzerinde de etkili olmuştur. Irak’ta Ca’feri mezhebinin etkisinin önemli olduğunu unutmamak lazımdır. Irak’ta da sadece aile hukuku, İslam hukukuna göre düzenlenmiştir. Bu alanda da, bazen Sünnilere ayrı, Şiiilere ayrı, bazen de ortak düzenlemelerin yapıldığı bilinmektedir. Cezair’de ise “Kanunu’l-Üsre” adıyla bir yasa çıkarılmıştır. Bu da İslam hukukuna dayanmaktadır. Ticaret, ceza, borçlar vb.

alanlarda Fransız hukuku egemendir. Ancak bu ülkelerde bilimsel çalışmalar, İslam hukuku ile ilgili araştırmalar, herhangi bir sansüre tâbi değildir; yani fıkıh öğretiminde bir engel yoktur; fakat fikhî hükümlerin, toplum hayatında devlet işlerinin bütün alanlarına müdahalesine müsaade edilmez. Buna mukabil cami minberlerinde, “İslam hem dindir, hem devlettir.” diye halka hitap eden imamlar da gözaltına alınmaz.

• *Mecelle'nin “Ezmânın teğayyürü ile ahkâmın teğayyürü inkâr edilemez” külli kaidelerini günümüzde nasıl anlamalıyız? Zamanın değişmesine dayanarak hükmü değişmesi düşünülen konularda dikkat edilmesi gereken husus nedir? Günümüzde tartışmalı olan konuları bu hükme göre değerlendirmek sizce mümkün müdür? Bu konudaki görüşlerinizi bizimle paylaşabilir misiniz?*

– Mecelle'nin söz konusu maddesi çok yerindedir. Ne var ki Ali Haydar Efendi gibi birçok İslam hukukçusu ve Mecelle şârihleri yine Mecelle'nin “Mevrid-i nassda içtihadı mesağ yoktur” maddesine dayanarak hakkında nass bulunan konular üzerinde içtihat yapılamayacağını savunmuşlardır. Oysa nassı anlamak için de içtihadı ihtiyaç vardır, tatbik etmek de içtihadı gerektirir. Elbette karşılaştığımız günlük konularda yeni içtihatlar bulunmalıdır. Ancak içtihat işini bireysel değil de, kurullar ve oluşturulacak şûrular marifetiyle yaparsak daha isabetli sonuçlara ulaşırız diye düşünüyorum. Burada dikkat edilmesi gereken husus ise, ulaşılan sonuçların Kur'an ve sahih sünnetin ruhuna aykırı olmaması, adalet ve hakkaniyet ilkelerine uygunluk göstermesidir.

• *Fahri Demir Bey Hoca'nın fakültemizi ziyareti sırasında dile getirdiği “Kuran'da yer alan ve o dönemde uygulanan hükümler o günkü toplum için ideal, kıyamete kadarki toplumlar için model”dir şeklindeki görüşünü nasıl değerlendiriyorsunuz?*

– Fahri Demir kardeşimizin Fakültemizdeki sohbet toplantısında ben de vardım. İleri sürdüğü bu görüş, rahmetli Fazlur Rahman Hoca'nın da bu konuda ileri sürdüğü görüşü desteklemektedir. Kanaatimce bu tez, bir önceki sorunuzdaki “Ezmanın tagayyürü ile ahkâmın tagayyürü inkâr edilemez” kaidesinin biraz daha açılımı niteliğindedir. Özellikle ceza hukukunda el kesme, celde, recm gibi yaptırımların ağırlığı tartışma götürmemektedir. Vaktiyle Mısır'da Abdu'l-Müte'al es-Saîdî gibi bazı bilim adamları, bu cezaların üst sınırlar olduğunu, Ülu'l-emr'in bunların altında cezalar tertip edebileceklerini ileri sürmüşlerdir. Nitekim Osmanlı kanunnamelerinde de bu cezaların paraya çevrildiğini görmekteyiz. Bu konuda önemli olan, Kur'an ve sahih sünnetin amacı ve gösterdiği istikametın gözden kaçırılmaması, adalet ve hakkaniyet ilkelerinden sapılmamasıdır. Diğer taraftan da bu tür cezalara

mahal teşkil eden suçların önlenmesinin amaçlanması esas olmalıdır. Toplumun düzenini sağlamaya yönelik yasalar, mutlaka insan fitratına uygun olmalı, kamu yararını eski tabirle, maslahat-ı âmmeyi asla göz ardı etmemelidir. Bilinmektedir ki âdil olan hukuk kuralları, İslam açısından da uyulması gereken nizama dâhildir. Ben, bu konuyu böyle değerlendiriyorum. Bilmem siz ne düşünürsünüz!

• Cumhuriyet sonrası Türkiyemizde İslam hukuku alanında yapılan çalışmaları nasıl değerlendiriyorsunuz?

– Bu dönemde İslam hukuku ile ilgili oldukça önemli çalışmalar yapılmıştır. Ancak bunların bir kısmı, mukayeseli hukuk bilimi açısından yeterli sayılmaz. Bu çalışmalarda hem İslam hukuku ekolleri arası mukayese az, hem mevzû hukuklar arası karşılaştırmalar tatmin edici değil. Ancak takdir edilecek bir cihet dikkatimizi çekmektedir. Eskisi gibi sırf Hanefi fıkhının çerçevesine sıkışıp kalmıyoruz. Daha geniş düşünmeye çalışıyoruz. Burada bir anımı dile getireyim: Bağdad'ta Dînî Lise son sınıftaki Fıkıh dersimizde mirasla ilgili bir mesele geçmişti. Ben, "Hocam bu konuda İmam Malik'in görüşü bana daha isabetli geliyor" dedim. Hocamız da "Sen Türksün, atalarının mezhebinden ayrılma." dedi. Yani "Hanefi mezhebine sarıl" demek istiyordu Hoca Efendi. Hâlbuki mezhep taassubuna ne gerek var? Zamanın şartlarına ve maslahata uygun olan görüş ve içtihatlardan niçin yararlanmıyoruz?

• İlahiyat fakülteleri ve buradaki İslam hukuku eğitimi ile ilgili görüşleriniz nelerdir? Yapılan çalışmaları yeterli buluyor musunuz? Tavsiyeleriniz nelerdir?

– İslam hukuku gibi çok geniş bir bilim dalı için ilahiyat fakültelerindeki ders program ve saatlerini yeterli bulmak imkânsızdır. Dolayısıyla bu şartlarda fıkıh eğitim ve öğretiminin tatmin edici olduğunu söylemek de mümkün değil. Bu alanda daha iyi sonuçlar almak için ders saatleri artırılmalı, öğrencilere işledikleri konularda sorgulayıcı ve eleştirici bir melek kazanılmaya çalışılmalı ve öğrencilerde bir hukuk nosyonu oluşturulmalıdır. Bunun için sırf İslam hukuku ile yetinilmemeli, hukuk fakültelerinde okutulan "Hukuka Giriş" ve "Hukuk Felsefesi" gibi dersler de programlarda yer almalıdır.

• Değerli Hocam, son çalışmanız olan "Kur'an Meâli" hakkında bilgi vermek ister misiniz? Sizin yaptığınız çalışmanın piyasada bulunan çalışmalardan farkı nedir? Piyasada çok sayıda meal mevcutken böyle bir çalışmaya neden gerek duydunuz?

– Bana, 1984 yılında bir Kur'an-ı Kerim meali hazırlamam için özel bir yayın kuruluşu tarafından bir teklif gelmişti. Kabul etmedim; çünkü kendimi bu iş için yetli görmüyordum. Daha sonra İzmir İlahiyat Fakültesi'ne atandık. Burada 15 yıllık bir hizmetten sonra emekli olduk. 2000 yılının içinde değerli kardeşim Prof. Dr. M. Cemal Sofuoğlu ile aziz kardeşim Prof. Dr. Mustafa Yıldırım, bir Kur'an-ı Kerim meali hazırlamaya başlamış ve Bakara Suresi'nin yarısına kadar bir bölümü bitirmişler. Bu sırada benim de bu çalışmaya katılmamı istediler. Ben de böylece onlara katılmış oldum. Çünkü dilimizde yapılmış eski ve yeni çok sayıda Kur'an-ı Kerim meali yayımlandığını biliyorduk. Bunların hiçbirisi bizi tatmin etmiyordu. Bunların çoğu çeviri hataları, anlam eksiklikleri, Türkçe açısından ifade bozuklukları ile dolu idi. Bir kısmının da dili eskimişti.

Aslında Kur'an-ı Kerim'i Türkçe'ye çevirmek veya Kur'an'ın mânâlarını, yaygın deyişle meallerini dilimize aktarmak gerçekten çok güçtür. Buna rağmen milletimizin bu yüce kitabımızı kolayca anlayacağı eksiksiz bir meale ihtiyacı önümüzde durmakta idi. Kur'an'ı çok okuyup hatmetmiştik. Mealini yazarak bitirdiğimiz zaman, ben, "İşte şimdi Kur'an'ı hatmettik" dedim. Böylece, sanıyorum, hem kendimiz, hem de milletimiz için faydalı bir çalışma yapmış olduk. Bu çalışmamızı "Yüce Kur'an ve Açıklamalı-Yorumlu Meali" adıyla, Allah'a şükürler olsun, Kur'an-ı Kerim âşıklarına sunmak üzere, bu günlerde yayımlamış bulunuyoruz.

Esasen Kur'an-ı Kerim'i milletimizin okuyup anlaması için ne kadar çok çalışılır ve ne kadar çok emek verilirse, o ölçüde sevaba nail olunacağı malumdur. Bu uğurda harcanan emekler asla boşa gitmez. Kur'an-ı Kerim her türlü hizmete bihakkın lâyıktır.

Burada şuna da değinmek isterim:

Kur'an'ın üslûbu çok özlü (veciz) ve Arap dili açısından fevkalâde edebidir. Mecaz, kinaye, istiare, teşbih ve tevriye gibi edebî sanatlar yönünden çok zengindir. Bir de Kur'an'da geçen bazı kelimeler çok anlamlıdır. Bunların meale yansıtılması her zaman kolay olmayan bir husustur. Ciltlerle kaynak eserlere başvurarak bu zorlukları aşmaya çalıştık. Kıraat (okuyuş) farkları da bir diğer problemi teşkil etmektedir. Kıraat farkları konusunda Rahmetli Mehmet Akif, bir arkadaşına yazdığı mektupta, "Kıraat farkları beni çok yoruyor, bunlardan hangisinin murad-ı ilâhîye uygun olduğuna karar veremiyorum" der. Biz, bunlardan kaynaklanan anlamları da meale yansıttık ve bunları dipnotlarda belirttik. Yine de eksiklerimiz, hatalarımız olmuştur. Bunun için okuyuculardan ve Yüce Mevlâ'dan bağışlanmamızı diler, Kur'an-ı Kerim'e hizmeti geçen herkesten Allah'ın razı olmasını niyaz ederiz. Eğer bu çalışmamızla halkımız tarafından Kur'an'ın anlaşılmasına nâciz bir katkıda bulunmuş isek, bundan duyacağımız mutluluk bize yeter. Aynı zamanda bu, herhalde sizin, "Böyle bir çalışmaya neden gerek gördünüz?" sorunuza da cevap teşkil eder.

• İslam hukuku alanında araştırma yapan özellikle genç araştırmacı ve akademisyenlere tavsiyeleriniz nelerdir?

– Aslında ben, akıl vermekten pek hoşlanmam; belki de başkalarına verilecek fazla akla sahip birisi değilim. Yine de ricanız üzere bir iki şey söylemek istiyorum. Genç araştırmacı meslektaşlarımız, her şeyden önce objektif olmaya çalışsınlar; İslam hukukunun, daha doğrusu fıkıh kitaplarının kapsadığı her şeyi, düşünerek, sorgulayarak, eleştirici bir yaklaşımla ele alsınlar; savunmacı bir tavır içine girmesinler. Hele mezhep taassubuna hiç kapılmasınlar. Mezhepler arası mukayeseleri ihmal etmesinler. Ayrıca İslam hukuk kurallarını mevzû hukuklarla da karşılaştırarak bir fikre varmaya önem versinler. Yani çok çalışsınlar. Kısaca Rahmetli Mehmet Akif'in;

“Bekayı hak tanıyan sa'yı bir vazife bilir;

Çalış çalış ki, beka, sa'y olursa hak edilir.”

dizelerini kendimize şiar edinmeliyiz. Sonuçta başarı elbette Allah'ın yardımıyla gerçekleşir.

Sayın Hocam, değerli vaktinizi bize ayırdığınız için çok teşekkür.

PROF. DR. MUSTAFA UZUNPOSTALCI

Haz. Necmeddin GÜNEY*

1- Sayın hocam, öncelikle lütfederseniz sizi kendi dilinizden tanımak istiyoruz. Tarihe de not düşmek bakımından aileniz, eğitiminiz, okuduğunuz okullar, eğitim-öğretim programları, hocalarınız, akademik hayatınız ve idareciliğinizden bahsedebilir misiniz?

Bismillahirrahmanirrahim/Rahman ve Rahim Olan Allah'ın Adıyla.

1939 Konya doğumluyum. Ailem hem annem, hem de babam tarafından Konyalıdır. Dedelerimin kabir taşlarına baktığım zaman oldukça ileri sayılabilecek yıllara uzanan bir zamanı içine alacak kadar eskimiş olduklarını görebiliyorum. Bu bakımdan, eğer ailemiz bir başka yerden geldiyse, nereden geldiğini bilemeyecek kadar derine giden bir Konyalılık söz konusu. Annem “Hallaç Memiş”ler sülâlesinden olduğu için soyadı “Pamuk” idi; babam da “Postalıcı Uzunlar” sülâlesindendi; bu sebeple ailem soyadı kanunu çıkınca “Uzunpostalıcı” soyadını almış. Değerlendirecek olursak “uzun”, postanın sıfatı değil, postalıcının sıfatıdır. Babam kunduracılık mesleğinde yetişmiş kundura malzemesi de satan bir esnaftı. Dedelerimin her ikisi de mestçi idiler.

İlkokulu Hâkimiyet-i Milliye Okulunda okudum. 1951 yılında mezun oldum ve aynı yıl açılan Konya İmam-Hatip Okuluna kaydoldum. Aslında İmam-Hatip Okulu, diğer okullar öğretime başladıktan sonra açılmıştı. Onu beklememizin sebebi, daha önce İmam-Hatip Okulunun açılacağını bildiğimizden değildi. Rahmetli babam beni okutmak istemediği için her hangi bir ortaokula kaydettirmemişti. Yani İmam-Hatip Okulu açılmasaydı ben okumayacaktım.

Babam Konyalı olmasına, ilkokul mezunu olduğu için, okuma yazma bilmesine ve hatta gazete ve dergi okur olmasına rağmen beni okutmak istememişti. Nitekim daha 1940'lı yıllarda Necip Fazıl Kısakürek'in çıkarmakta olduğu Büyük Doğu Dergisini okuduğumu hatırlıyorum. Buna rağmen beni

* Arş. Gör., Selçuk Ü. İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı, necmguney@gmail.com

okutmak istememesi o yıllarda okuyan ve üniversiteden mezun olanların iyi örnek olmamaları sebebiyledir. Çünkü o dönemde fakülte mezunu olarak hizmet veren kimseler, insanlara tepeden bakan, onları hor gören tavırlar sergileyen kimselerdi. Mesela en basitinden söyleyeyim, bir doktoru eve götürmek gerektiğinde, doktorlar içerilere ayakkabılarıyla girerlerdi. Bu da tabiatıyla ayakkabısını dışarıya çıkarmaya alışmış toplumumuzda yadırganırdı, hoş karşılanmazdı. Bir de genelde dinle ilgileri çok zayıftı veya hiç yoktu. Hiç namaz kılmayanlar olduğu gibi, kılanların bir kısmı Cuma ve Bayramlarda, bir kısmı da ancak bayramlarda kılarlardı. Tabii böyle olmayanlar da elbette vardı. Fakat ancak parmakla gösterilecek kadar azdı.

Bir fikir vermesi bakımından şu anekdotu nakledeyim: Rahmetli Ali Ulvi Kurucu Hoca Efendi, şunu anlatmış ve “Biz lisede okurken rahmetli Ahmet Said Uğurlu ile birlikte Cuma namazlarını Kapı Camiinde kılardık. Biz camiye geldiğimizde cemaat bizi kapıdan karşılar, ayağa kalkarak ön saflara buyur ederlerdi. Çünkü bizim konumumuzdaki kişilerin namaz kılmalarına pek alışık değillerdi” demişti. Kendisi hafız olduğu için ramazanlarda mukabele de okumuş. Bundan dolayı da halk onu tanıyordu.

İşte babam böyle olacağı endişesinden ilkokul öğretmenim tavsiyesine rağmen beni ortaokula göndermemişti. Nihayet okullar tedrisata başladıktan sonra İmam-Hatip Okulunun açılacağını gazetelerden okumuş olan babam benden oraya kayıt yaptırmamı istemişti, ben de kayıt yaptırdım.

Sonunda 1951 yılının aralık ayının ikinci yarısında okula başladık. O dönemde üç karne alınırdı. Birincisi aralık ayının, ikincisi martın, üçüncüsü de haziran ayının sonunda verilirdi ve her karneden sonra birer hafta tatil olurdu. Biz o yıl tabiatıyla birinci karneyi almadık ama okulumuz, diğer okullarla beraber, tatil oldu.

İmam-Hatip Okulları 4 yıl orta, 3 yıl da lise olmak üzere 7 yıldır. O dönemde her kademedeki okulların son sınıf öğrencileri jüri önünde imtihan vererek mezun olurdu. Biz de aynı yollardan geçerek 1955 yılında İmam-Hatip Okulunun orta kısmından, 1958 yılında da lise kısmından mezun olduk. Ancak hâlâ ne olacağımızı bilmiyorduk. Bizleri hiçbir yüksek okul ve üniversite kabul etmedi. A.Ü. İlâhiyat Fakültesine müracaat ettik, orası da almadı. Böylece biz de boş durmayalım, hiç olmazsa lise fark dersleri imtihanlarına girelim diye müracaatta bulunduk. Ancak bize karşı normal prosedür işletilmedi. İmam-Hatip Okullarının müfredat programı, Öğretmen Okullarının müfredat programına uygundu. Öğretmen okulu mezunları lise fark imtihanına girdiklerinde sadece iki program arasında farklılık gösteren derslerden imtihana girerek mezun olurlardı. Bu sebeple de üç yıllık lisenin sadece son sınıflarında okutulmakta olan derslerin bir kaçından imtihana tabi tutulurlardı.

Aynı programı okuyarak İmam-Hatip Okulundan mezun olmuş bizlere ise bu yolu kapattılar. Biz aynı programı okuduğumuzu söylediğimiz zaman

da “sizler daha yeni açılmış bir okulun mezunusunuz, Öğretmen Okulları ise yetmiş (veya doksan) şu kadar yıllık okullardır. Siz kendinizi nasıl onlarla bir tutarsınız?” mealinde cevaplar verdiler. Dolayısıyla üç yıllık Lise programında okutulan toplam derslerden ancak dörtte biri kadar dersten muaf tutarak bizi imtihanlara kabul ettiler. Şu husus durumu olduğu gibi anlatmaya yeter sanırım: O zamanlar da (şimdiki gibi) liselerde Milli Savunma Dersleri vardı ve bütün liselerde kitaplar aynıydı, hocalar da askerdi. Buna rağmen bu ders de farklı kabul edilip bizleri bu dersten de imtihan ettiler. Hem de üç yıllık müfredattan olmak üzere. Beden eğitimi derslerinden de imtihan olduğumuzu söyleyeyim de artık kalanını siz hesap edin. Bunlardan maksat bizleri imtihana almamak, mümkün olduğunca caydırabilmektir. Dolayısıyla aynı zamanda lise mezunu olmamız istenmiyordu.

1958 yılının bütünleme imtihanları döneminde müracaat edip başladığım farklı derslerin imtihanını 1959’da tamamladım ve böylece aynı zamanda lise mezunu da oldum. Ne var ki, o yıl İstanbul’da Yüksek İslam Enstitüsü adıyla bir yüksek okul açıldı. Bu okul yalnızca İmam-Hatip Okulu mezunlarını kabul ediyordu ve Milli Eğitim Bakanlığına bağlı idi. Bunun üzerine ben buraya devam etmeye karar verdim ve açılan imtihanda başarılı bulunduğum için kaydımı yaptırdım. Aslında çift diplomalı idim ve Lise diplomasıyla bir başka fakülteye de gidebilirdim. Ancak ben lise diplomamı kullanmadım. Aynı zamanda Lise mezunu olan arkadaşlarımızdan bir kısmı Yüksek İslam Enstitüsü yerine İlahiyat Fakültesi de dâhil, diğer fakülteleri tercih etti. Bir kısmı da her ikisini birlikte okumayı yeğledi. 1963’te İstanbul Yüksek İslam Enstitüsünden mezun oldum.

Gerek İmam-Hatip Okulunda ve gerek Yüksek İslâm Enstitüsünde okuduğum yıllarda sadece bu okulların müfredatında mevcut dersleri aldım. Bunun yanında o dönemde gerek İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesinde, gerek başka yerlerde verilen bazı konferans ve ders anlatımlarını da takip ettiğimi söyleyebilirim. Bunun dışında özel bir ders almadım. Bu belki o günlerde ufkumuzun yeterince açık olmamasından ve bizi yönlendiren kimse çıkmamasından kaynaklanabilir. Belki de benim tembelliğim veya ilerde ne olacağım konusunda herhangi bir kararımın olmaması bunda rol oynamış olabilir. Sebep hangisiydi bilemiyorum ama arkadaşlarımızdan özel olarak okuyanların olduğunu bildiğim halde ben okumamıştım.

Günümüzde bazı öğrenciler konferans vb. programlar olduğunda bunları takip etmeyi pek tercih etmiyor. Hâlbuki öğrencilerin okul dışında da bazı bilgiler edinmeye ihtiyacı var ve bunları elde etmenin çeşitli yollarından birisi de böyle programları kaçırmamaktır. Bugün internet yoluyla bilgilere ulaşmak kolay görünebilir ama bunlar da tıpkı raflarda duran kitaplar gibidir; başına oturmazsanız size kendiliğinden hiçbir şey vermez. Mümkün olursa medrese usulü, bazı kitapları okumalı ve değişik hocalardan da faydalanmalıdır.

Yüksek İslam Enstitüsünü 4 yıl boyunca bir ilkokulun çatı katında yatılı olarak okudum. Yatakhane sığabildiği kadar ranzanın yerleştirildiği eski bir ambar veya depoydu. Yani daha fazla ranza sığacak olsa onlar da konacaktı. İlk yıl Fatih/Fethiye semtinde bulunan İmam-Hatip Okulunda tedrisata başladık. Bize müsait bir okul arandı ve nihayet Beyoğlu/Fındıklıda bir ilkokulun (Namık Kemal ilkokulu) çatı katı bulundu. Binanın bulunduğu yer konumu itibariyle hakikaten güzel bir yerdi; bir defa boğazın girişinde idi, ancak biz ondan istifade edemiyorduk. İlkokulun iki katlık kısmına sıkıştırılmış bu yüksek okulda dört yıl okuduk. Burada hem yattık, hem okuduk. Üst katta bulunduğumuz ve bahçede de ilkokul öğrencileri teneffüs yaptıkları için biz oraya inemiyorduk. Teneffüslerimizi ancak her katta bulunan ve hepimiz çıksak asla bizleri alamayacak kadar dar olan balkonlarda yapabiliyorduk. Gezinti yerimiz koridorlar, teneffüs yerimiz balkonlar idi. Eğer akşam yattıktan sonra bir ihtiyacınız için yatakhane dışına çıkacak olursanız, içeri- nin havasızlığı sebebiyle tekrar içeriye girebilmek için epey bir cesaret toplanmanız gerekirdi. Bunlar herhalde bizim okuma ve yatma yerimizin durumunu ve şartları anlatmaya yeter.

Tabiatıyla daha sonra çeşitli kuruluşlar, bu arada öğrenci derneğimiz, müstakil bir Yüksek İslam Enstitüsü binası yapılabilecek yer araştırması yaptılar. Ancak hangi semtte olması gerektiği konusunda ortaya farklı görüşler çıktı. Öğrenci Derneğimizin bulunduğu yerleri diğerleri beğenmedi. Nitekim Öğrenci Derneğimiz Boğaz'a hâkim, Ortaköy sırtlarında konumu son derece güzel ve uygun fiyatla satın alınabilecek yer bulmasına rağmen başkalarınca kabul görmedi. Çünkü parasını verecekler diğerleriydi. Neticede konuyu Milli Eğitim Bakanlığı üstlenince onların tercihi şimdiki Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin bulunduğu yer oldu.

Biz Yüksek İslam Enstitüsü'nde iken arkadaşlarımızın pek çoğu Diyanet'te görevli idi. İmam ve hatiplik görevi dışında vaizlik görevinde bulunan arkadaşlarımız da vardı. 1963'de Yüksek İslam Enstitüsü'nden mezun olunca Milli Eğitim Bakanlığı Din Eğitimi Genel Müdürlüğü tarafından kuraya tabi tutulduk; tayinim Tokat İmam Hatip Okuluna çıktı. Orada iki yılı Müdür Yardımcılığı olmak üzere üç yıl meslek dersleri öğretmenliği yaptım.

Tokat İmam Hatip Okulu olarak kullanılan bina daha önce bir ilkokul imiş, fakat "mâil-i inhidâm" (çökmeye yönelmiş) raporundan dolayı boşaltılmış. (Tebessüm ederek) Herhalde ilgililer, İmam-Hatip Okulundakiler okuya üfleye bu binayı ayakta tutarlar diye düşünmüş olmalılar ki, böyle bir binayı onlara lâyük görmüşler. Zaten o da yetmiyordu; üç, dört sınıfımız da Kız Sanat Enstitüsünün Tatbikat Okulu olarak kullandığı bir binadaydı. İmam-Hatip Okulu Yaptırma Ve Yaşatma Derneği yeni bir bina yaptırmak üzere faaliyete geçti. Okul Müdürümüz Abidin Aydın isimli bir matematik öğretmeni idi. Kendisi meslekten birisi olmamasına rağmen, gayretli bir insandı. Eğer vefat ettiyse, Allah rahmet eylesin. Dernek de zaten onun gayretiyle kurulmuştu. Şimdiki İmam-Hatip Lisesinin bulunduğu yerde binanın

yapımı sürüyordu. Bizim de karınca kararınca yardım toplama konusunda katkılarımız oldu. Nihayet ancak öğretmenliğimin ikinci yılında yeni binamıza taşınma imkânı bulduk. Yatılı öğrencilerimiz de vardı tabii.

Üç yıldan sonra Konya'ya naklen tayinimi istedim ve 1966 yılında Konya İmam-Hatip Okuluna naklen atandım. Aynı yılın Ekim aylarında Yüksek İslam Enstitülerine öğretmen alımı için imtihan açılmıştı. Ben de müracaat ettim. Ankara'da imtihana girdim. İmtihan hem mülakat, hem de belirlenen bir konuda ders anlatmak şeklinde idi. Başarılı buldum ve neticede o yıl kendi isteğim üzerine Konya Yüksek İslam Enstitüsü'ne Fıkıh ve Fıkıh Usûlü öğretim üyeliğine (o zaman bu unvan kullanılıyordu) tayin edildim. Kasım sonu gibi görevime başladım. Hem Konya İmam-Hatip Okulunda iken ve hem de Yüksek İslam Enstitüsü'nde Müdür Yardımcılığı görevi verildi.

Yüksek İslâm Enstitüsüne şöyle bir yükümlülükle tayin edildik: Milli Eğitim Bakanlığı bir danışman hoca belirleyecek, iki yıl içinde danışman hocanın uygun göreceği bir konuda çalışma yapacağız ve ancak onun kabulünden sonra asil öğretmenliğe atanacaktık.

Beni ilk önce rahmetli Ömer Nasuhi Bilmen Hoca Efendiye bağladılar. O zaman Hoca Efendi, Diyanet İşleri Başkanlığından emekli olmuş, evine çekilmişti. Daha önce de Yüksek İslam Enstitüsü'nde bizim derslerimize gelmişti. Gidip evinde kendisiyle görüştüm. Hocam, yetiştiği dönemin şartları bakımından, bizden istenen çalışma göz önünde bulundurulduğunda pek uygun görünmedi. Ben Hocamın rahatsızlığını da belirterek Bakanlığa tekrar müracaat ettim. Nihayet benim Profesör Muhammed Tavit et-Tancî ile temasa geçmemi bildirdiler. Kendisi Tanca'lı idi ama Mısır Hükümeti adına Türkiye'ye gelmiş, Türkiye'deki kütüphanelerde ilmi araştırmalar yapmakta idi. Daha önceki yıllarda A.Ü. İlahiyat Fakültesi'nde de dersler vermişti ve bu yıllarda İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsünde hocalığı devam ediyordu. Çalışmanın gerektirdiği yerde yazmaların mikrofilmlerini de alıyordu ki, o dönemde en modern teknik bu idi. Kendisiyle görüştüm, Allah rahmet eylesin, çok geniş bir bibliyografya bilgisine sahipti ve son derece yol gösterici bir zat idi. Nihayet o benim "Ebû Hanîfe" üzerine bir çalışma yapmamı istedi. Tabiatıyla ayrı illerde bulunmamız sık görüşmemize engel oluyordu. Fakat yanına her gittiğimde bir takım faydalarla döndüğümü söyleyebilirim. Sonunda ben çalışmalarımı tamamlayıp kendisine okudum, değerlendirdi ve Milli Eğitim Bakanlığına müspet rapor vermiş olmalı ki, 1969 yılının sonunda yeni bir atamayla bu sefer göreve asil olarak yeniden başlamış oldum.

Bu arada Yüksek İslam Enstitüsü'nde hem Müdür Yardımcılığı görevi yaptım, hem Fıkıh ve Fıkıh Usulü derslerini okuttum. Ayrıca ek bir kadroyla İmam-Hatip Okulunda da derslere girdim. 1971'de asker oldum ve 1972'nin sonunda terhis edildim. Milli Eğitim Bakanlığı beni Konya'ya tayin etmek istemedi. Çünkü Din Eğitimi Genel Müdürü beni Kayseri'ye göndermek istiyordu. Konya'da da ihtiyaç olması ve ailemin burada bulunması sebebiyle

ben Kayseri'ye gitmek istemediğimi ifade ettim. Ancak üç ay beklemek durumunda kaldım. Sonunda 1973'ün Mart ayı ortalarında tayinim Konya'ya gerçekleşti.

1976'da Samsun Yüksek İslam Enstitüsü açılınca, ben istemediğim halde beni oraya Müdür olarak gönderdiler. Tabii orası yeni açılmıştı ve henüz binası bile yoktu. Ancak İmam-Hatip Okulu Yurdu olarak kullanılan bir binanın bahçesinde temeli atılmış bir yer vardı. Ben tayin edildiğimde daha inşaat devam ediyordu. Nihayet 1976'nın Ekim ayı sonlarında, tek katı ancak yetiştirilebildi ve tedrisata başlamak üzere açılışını yaptığımızda, bir taraftan temizlik yaparken, bir taraftan da resmi açılış için hazırlık yapıyorduk. Eğitim ve öğretime bu şekilde başladık ve tedrisat sürerken de üst katlarını tamamlamaya devam ettik. Yani Müdür olarak sadece idarecilikle değil, aynı zamanda inşaat işleriyle meşgul olmak mecburiyeti de hâsıl olmuştu. Şunu söyleyeyim ki, ben 1983 yılında oradan ayrıldığımda bina henüz tamamlanmış değildi.

Diğer taraftan da dışardan gelen öğrencilerin kalacak yerleri olmadığı için onlara yatacak bir yer bulmaya da çalıştık. Derneğin büyük yardım ve desteğiyle bina içerisinde öğrencilerin kalabileceği yerler ayırdık; mutfak ve yemekhane de yaptık. Üçüncü katı yapma imkânımız olmadı. Zira sonraki dönemde ekonomik yönden sıkıntılı günler yaşadık. Hepsinden Allah razı olsun ve ölenlere rahmet eylesin, Dernek Üyelerimiz gerçekten faal kimselerdi. Ben de onlardan ayrı durmadım. Onlarla hiçbir zaman ayrı olmadık. Tabiatıyla öğrenciler, öğretmenler, dernek üyeleri ve halk arasında 70'li yıllarda bir takım parti düşüncelerinin oluşturduğu gruplaşmalar söz konusuydu. Ben mümkün olduğu kadar okulda ve dernekte birbirlerine bağlanıp belli bir yönde hizmet etmeyi sağlayacak şekilde katalizör vazifesi görmeye çalıştım. Şunu rahatlıkla söyleyebilirim, hiçbir partili bana "bu bizim adamımız" diyemedi. Her türlü partiden kişilerle, bir din adamı ve belli bir kurumun başındaki idareci olarak bu şekildeki davranış önemliydi. Birinden olmak, diğerlerine sırtını dönmek anlamına gelirdi. Ben Konya'ya geleli yirmi beş yıl oldu, hâlâ Samsun'dan farklı partilere mensup olsalar da pek çok kimseyle münasebetlerimiz ve dostluklarımız sürüyor. Zaman zaman telefon açıp dini meseleleri soran arkadaş ve tanıdıklarımız var. Bu benim açımdan son derece sevinç verici bir durumdur. Böyle bir neticeyi ben, yaptığım idarecilikte ve bulunduğum konumda sergilediğim tarafsızlığıma bağlıyorum. Öğrenciler arasında siyasi fikir ayrılıkları oldu elbette. O dönemde her yerde bu vardı. O dönemde yine mesela İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü Müdürü arkadaşımızın talebeleri tarafından dövüldüğünü ve faillerin belli olmalarına rağmen her hangi bir ceza almadıklarını da biliyorum. Bütün Türkiye'de böyle olaylar yaşandı.

Yeri gelmişken söyleyeyim, özellikle halkın dini problemlerini halletmek ve onlara fetva vermek durumunda olan bir insan siyasi yönden bir partiye mensubiyetini gösterecek olursa kendine itibar eden bazı kimseler bula-

bilir ama birçok kimsenin de kendisinden yüz çevirmesine neden olur. Neticede bu hoş olmayan bir durumdur.

Nihayet ilk mezunumuzu 1980'de verdik. 1982'de YÖK Kanunu çıkınca Yüksek İslâm Enstitüleri İlahiyat Fakülteleri haline dönüştürüldü ve buldukları illerin Üniversitelerine bağlandı. İlk tasarıda Türkiye genelinde sadece dört İlahiyat Fakültesi düşünülmüştü. Samsun, Konya, İzmir ve Bursa Yüksek İslâm Enstitülerinin İstanbul, Ankara, Kayseri ve Erzurum'da açılması düşünülen İlahiyat Fakültelerine bağlanmaları öngörülmüştü. Bu arada bir yıl önce Yozgat Yüksek İslam Enstitüsü kapatılmış, öğrenci ve öğretmenleri diğer enstitülere gönderilmişti. Onun dışında yedi Yüksek İslam Enstitüsü vardı. Yetkililer nezdinde, Karadeniz bölgesinde de bir İlahiyat Fakültesi gerektiği tezini savunduk ve ilgilileri ikna ettik. Diğer iller de bu konuda çalışmalar yaptılar ve sonunda sekiz İlahiyat Fakültesinin açılmasına karar verildi. Erzurum'daki Yüksek İslam Enstitüsü de İslami İlimler Fakültesi ile birleştirilerek İlahiyat Fakültesi oldu. Bu arada İzmir, Bursa, Konya ve Samsun varlığını sürdürdü. Fakat ilk belirlenen dört fakülte için düşünülen kadrolar sekiz fakülteye taksim ediliverdi. Böylece kadro yönünden beklenen ve istenen genişlik sağlanamadı.

YÖK Kanunu şöyle bir imkân tanıdı: Daha önce yüksek okullarda en az on beş yıl öğretmenlik yapmış olanların akademik kariyerlere geçişler arasında belirlenen bekleme süreleri kaldırıldı. Ben de tabii on beş yıldan fazla görev yapmışım. Dolayısıyla bu imkândan yararlandım. 1983'te Konya'ya gelmeyi istedim. Çünkü S.Ü. İlahiyat Fakültesi için İslam Hukuku Öğretim Görevlisi kadrosu ilan edilmişti. Ben de ona müracaat ettim ve geldim. Burada doktora tezimi hazırladım sundum ve raporları beklediğim günlerde Muhterem Rektörümüz Erol Güngör vefat edince çalışmalar askıya alındı ve hakıkında hiçbir işlem yapılmadı. 1986'ya kadar üç yıl bekledim. Doktoramı vereceğim fakat kabul etmiyor, ilgililer düpedüz oyalıyorlardı. Yeni düzen kurulmuş bir üniversitede düzeni kuran kişi vefat edince, ondan sonraki gelenler konuları yeniden ele alıp işleri sağlama aldıktan sonra yürütmek istediler. O zamanki Dekanımız sayın Kemal Eraslan'dı. Aynı zamanda Sosyal Bilimler Enstitüsünü de tedvirle görevliydi. Sosyal Bilimler Enstitüsünün yeri de bizim fakültemizdi. Sadece sekretaryası ayrıydı.

Kemal Bey, Allah selamet versin, bir türlü konunun üzerine gitmiyordu. Nihayet, bizi yeterlik imtihanına sokmak istedi. Bunun bir gereği olmadığını söyleyerek dilekçe verdim. Neticede doktora çalışmamı teslim ettim. Jüri kuruldu ve 1986 yılının Ocak ayında "doktor" oldum. O yıl bazı arkadaşlarla birlikte yabancı dile çalışmaya başladık. Özel olarak Fransızca dersi alıyorduk. Ancak aynı yıl YÖK tarafından "Arapça" yabancı dil olarak kabul edildi. Biz Fransızca çalışmayı bıraktık. 1986 Mayısında Arapçadan yabancı dil imtihanına girdim. Başarılı oldum. O zaman doçentlik için Mayıs'ta müracaat yapılyordu. Ertesi yıl doçentlik imtihanına müracaat ettim; çünkü bizim için doktoradan sonra bekleme süresi söz konusu değildi. Kasım ayında yapılan

imtihanda başarılı bulundum ve 24 Kasım 1987’de “doçent” oldum. Fakat ne yardımcı doçentlik, ne de doçentlik kadrosu verildi. Ertesi yıl, 1988’de Prof. Dr. Hüseyin Ayan Bey Dekan iken, üniversite yönetim kurulunda bazı yerlere kadro verilmesi gündeme gelmiş. Hüseyin Bey de beni gündeme getirmiş ve benim için de bir kadro talebinde bulunmuş. Böylece bir Profesör kadrosu tahsis edilmişti. O bana konuyu daha sonra anlattığı için böyle olduğunu biliyorum.

Kadro ilân edildi ve aynı kadroya iki kişi müracaat ettik: Ben ve Zahit Aksu. Gelen ilk raporlarımızda ikimiz de uygun bulunmamışız. Sonra yeni bir jüri ile bu iş tekrar değerlendirildi ve benim atanmam uygun bulundu. O zaman atamayı YÖK yapardı. Sanırım 1989’un Haziranında profesörlük kadrosuna atanmam gerçekleşti. Aslında atanma kararım daha önce çıkmış ama kararname bir yerlerde takılıp kalmış. Ben de o zaman, düşünebiliyor musunuz, hakkımı arama şeklinde de olsa bir üst makama ne olduğunu sormayı nezaketsizlik addediyordum. Ancak bir yıla yakın bir zaman geçince sormak durumunda kaldım. Bir yerde unutulmuş dediler. Aynı gün o zamanlar yeni kullanılmaya başlanan modern araç faksla rektörlüğe göndermişler. Böylece profesör olmuşum ve öğretim görevliliğinden profesör kadrosuna atandım.

1989’da Hüseyin Ayan’ın görevi bitince Rahmetli Prof. Dr. Orhan Karımış Fakültemize Dekan olarak tayin edildi. Kendisiyle daha İmam-Hatip Okulundayken tanışan iki arkadaşlık. Kendisi Bursalı idi, ama İmam-Hatip Okulunu Konya’da okumuştum.

Aslında daha önce Milli Eğitim Bakanlığı beni Samsun Yüksek İslâm Enstitüsü Müdürlüğünden Konya Yüksek İslâm Enstitüsü Müdürlüğüne tayin etmek istediğinde kabul etmemiştim. “Konya’ya gitmek istiyorum ama müdür olarak değil” dedim ve tayinimi engelledim. Yani idarecilik yapmak istemiyordum. Orhan Bey, Dekan Yardımcısı olmamı istedi. Eski arkadaşlık hatırlarına, kendisini kıramadım ve ‘peki’ dedim. O görevden ayrılincaya kadar Dekan Yardımcılığı görevimi sürdürdüm. O ayrılınca da yerine Dekan olarak tayin edildim.

Orhan Bey emekli olarak Dekanlıktan ayrıldığında ben yurtdışında, Belçika’daydım. Profesör oluncaya kadar ne kendi imkânımla ki, zaten böyle bir imkânım hiç olmadı, ne de devlet imkânlarıyla yurtdışına gitmem söz konusu olmamıştı. 1993’de özel bir imkân doğunca ben de izin alarak Belçika’ya üç aylığına gittim. Bu arada oradan Fransa’ya, Almanya’ya, Hollanda’ya gitme imkânım da oldu. Döndükten sonra da Rektör sayın Prof. Dr. Halil Cin Fakültemiz öğretim üyeleri arasında, burada dekan olarak kimi istersiniz şeklinde bir nabız yoklaması yaptı. Fakat kimin ne kadar rey aldığını göstermeden isimlerin yazıldığı kâğıtları toplayıp cebine koyarak gitti. Bundan dolayı nabız yoklaması diyorum.

Bir ay kadar sonra bana dekanlık görevini teklif etti. Yurt dışından döndükten sonra dekanlığa ben vekâlet ediyordum. Dekanlık istemediğimi,

idareciliği Samsun'da bırakıp geldiğimi, böyle bir niyetimin olmadığını Sayın Rektöre ifade edip teşekkür ettim. Üç defa teklifini tekrar edip ısrar ettiği için de reddetmeyi nezakete aykırı buldum ve “peki” dedim. O da bana “şimdi kabul edip de sonra beni yarı yolda bırakacaksan olmaz bu iş” dedi. Ben de kabul ettikten sonra böyle bir şey yapmayacağımı, böyle bir şeyin bana yakışmayacağını söyledim. Böylece 1993 yılında dekanlık görevine başlamış oldum. Bir dönem dekanlık yaptım. Bu arada rektör değişti. 1996'da tekrar dekanlık söz konusu olduğunda, bazı arkadaşlarımız gelip “bazı kimseler dekanlık için çalışıyorlar, gidip biz rektöre teklifte bulunalım” dedilerse de kabul etmedim. Rektör bana teklif etmedi, ben de bu yönde bir talepte bulunmadım. Görevim bitince de (gülerek) “izzet ü ikbâl ile çekildik bâb-ı dekanlıktan”.

Konyalı bir eğitimci olan ve Milli Eğitim Bakanlığı Müsteşarlığından emekli bulunan Sayın Abdullah Nişancılar 1979 yılında tekrar Milli Eğitim Bakanlığı Müsteşarlığına getirildi. Bu arada Türkiye'deki Yüksek İslâm Enstitüleri, Eğitim Enstitüleri ve Yabancı Diller Yüksek Okulları Müdürlerini bazı problemleri görüşmek üzere Ankara'da topladı. Tabii o dönemde bir hayli siyasi olay oluyordu. Bunlarla ilgili bazı tedbirler konuşuldu. Ondan sonra beni Ankara'ya almak istediğini söyledi, ısrar etti ama kabul etmedim. Ben ailevi sebeplerden dolayı Konya'ya gitmek istediğimi söyledim. Yoksa elhamdülillah Samsun'da bir rahatsızlığım yoktu. Biraz önce de söylediğim gibi beni Konya Yüksek İslam Enstitüsü Müdürlüğüne tayin etmek istediğini bildirdi, ancak ben kabul etmedim. İdareci olarak gelmeyi kabul etmeyince o da benim, çok arzu etmeme rağmen, tayin isteğimi kabul etmedi ve olduğum yerde bıraktı.

Burada bir hatıramı da anlatayım: Samsun'dayken Konya'ya gelmek istediğimi bağlı bulunduğumuz Milli Eğitim Bakanlığı Din Eğitimi Genel Müdürlüğüne bildirdim. Onlar da reddettiler. Arkadaşım olan Şevki Özkan Din Eğitimi Genel Müdürü oldu. O zaman Senato ara seçimleri vardı. “Samsun'dan aday olacağımdan dolayı Konya'ya naklimin yapılması” şeklinde bir dilekçe yazıp gönderdim. Çünkü o zaman bir memur, bulunduğu yerden aday olamazdı ama bir başka ilden aday olabilirdi. Şimdi istifa gerekiyor; o zaman istifa gerekmiyordu, başka ilde olmanız yeterliydi. Sonra karşılaştıkça konuşur güleriz birbirimize. Çünkü benim dilekçem eline ulaştınca böyle bir istekte bulunduğuma inanmamış ve hakkımda “böyle siyasi yönü olan birisi değil” diye düşünmüş. Sonra da Samsun İmam-Hatip Okulu Müdürünü arayarak, böyle bir durum var mı diye sormuş, onlar da duymadık demişler. Bu günlerde dendiği şekliyle söyleyecek olursak böyle bir “masum yalan”ımız oldu. Konya'ya tekrar gelebilmek için bir takım mazeretler arıyoruz, fakat tayinimizi bir türlü yapmıyorlar. Ailevi sebepten kastım şu: Annem orda benim yanımdaydı ve Konya'yı çok özlemişti. Arada bir gelip gitmesi yeterli oluyordu. İki kızı ve hısım akraba buradaydı. Yaşına göre düşünecek olursak

haklı bulacağımız bir durumdu. Ben o yüzden Konya'ya gelmek istiyordum ama olmadı (gülüyor).

Bana 1985'te Diyanet İşleri Başkanlığı da teklif edildi. O zaman Başkan olan sayın Tayyar Altıkulaç emekli olacaktı. Devlet Bakanı sayın Kazım Oksay Diyanet İşleri Başkanlığına bakıyordu. Beni davet etti; gittim, makamında görüşüp konuştuk. Kendisinden düşünmem için süre istedim. O sırada Meclise gidecekmiş, beni de arabasına alarak götürdü. Orada Devlet Bakanı olan hemşehrimiz Sayın Abdullah Tenekeci'yle tanıştırdı. Ben de kendisini ilk defa orada gördüm. Sayın Oksayı, Sayın Tenekeciye "senin hemşehrini buraya getiriyoruz" dedi. Bu arada orada bulunan Sayın Mehmet Keçecilere de söyledi. İki gün sonra beni aradı. Ben dört çocuğumun okumakta olduğunu belirttim ve teşekkür ederek mazeretimin kabulünü rica ettim.

Bu durumu Sayın Altıkulaç daha sonra duymuş, kabul etmediğimden dolayı da bana epeyce sitem etmişti; Ankara'ya geldin de "niye benimle görüşmeden döndün" diye. Doğrusu kimseyle görüşmemiştim. Çünkü idarecilik hevesim yoktu. Nitekim Dekanlığım sırasında da Başbakanlıkta bir göreve atanmam için 2547 sayılı kanununun 38. maddesi uyarınca YÖK kanalıyla Üniversite Yönetim Kurulundan izin istenmişti de onu da kabul etmemiştim. Aslında teklif edilen görevler, herkesin kolaylıkla reddedemeyeceği görevlerdi. Netice olarak şunu söylemek istiyorum; idareciliğim dekanlıkla tamamlandı.

Bu arada bir de tabii dernekçilik, vakıfçılık yönüm var. 1958'de İmam-Hatip Okulundan mezun olduğumuzda arkadaşlarımızla birlikte "Türkiye İmam-Hatip Okulları Mezunları Cemiyeti" isimli bir dernek kurduk. Bu dernek aynı zamanda "İslam'ın ilk Emri OKU" diye bir dergi çıkarmaya başladı. İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü'nde okurken, o yıllarda çıkan ve Ahmet Said Matbaası'nda basılan sayıların matbaadaki takibi ve tashihiinin yapılması işlerini ben yürüttüm. 1978'e kadar Oku Mecmuası devam etti. Aylık idi ve 212 sayı çıktı. Sanıyorum, alanında Türkiye'nin en uzun ömürlü dergilerinden birisi idi, eğer birincisi değilse.

Şu anki Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi binasını yaptıran "İmam Hatip Okulu Yüksek İslam Enstitüsü Talebe Yurtları Tesis ve Yaşatma Derneği"nin Yönetim Kurulunda da bulundum. Bugünkü İlahiyat Fakültesinin tedrisatının devam ettiği binayı bu dernek yaptırdı. Bu dernek aynı zamanda "İlahiyat Tedrisatına Yardım Eden Dernekler Federasyonu"na üye bir dernek idi. O Federasyon hala var ama maalesef çalışmıyor. Her hâlde sonraki gelen nesil öncekiler kadar faal değil.

1966'da "Manevi Değerleri Koruma ve İlim Yayma Cemiyeti"nin kuruluşunda da bulundum. Bu Derneği kurmaktan maksadımız, Konya'da pek çok sayıda kurulmuş bulunan Kur'an Kursları ile ilgili dernekleri bir çatı altında birleştirmek ve yardımları tek elden toplamaktı. Çünkü herkes hemen hemen aynı yer ve kimselerden yardım alıyor, aynı eşikleri aşındırıyordu. Bu bakım-

dan birleşelim istedik. Bütün derneklerin feshedilip bu Cemiyetin çatısı altında toplanması için gayret sarf ettik. Gerçekten de oldukça güçlü derneklerden bazıları kendini feshetti ve Manevi Değerleri Koruma Ve İlim Yayma Cemiyetinin çatısı altında birleşti.

O sıralarda Cemiyetin maddi ihtiyaçlarını karşıladığı bazıları yatılı 19 Kur'an Kursu vardı. Oldukça ileri düzeye ulaşmış olmamıza rağmen, birleşen bazı eski derneklerin yöneticileri, başlangıçta ikna oldularsa da sonra Yönetim Kurulunda birlikte karar verilen bir ortamı kendilerine yediremediler. Biz tabii o zaman gençtik ama Yönetim Kurulunda yaşlı Hoca Efendiler de vardı. Bunlar Yönetim Kurulunda tartışılarak karar alınmasını, hele kendi tekliflerinin, sonradan karar altına alınmış olsa da, tartışılmasını hoş karşılamadılar. Yeniden eski derneklerini ihya etme yoluna gittiler ve bir kısmı ayrıldı.

Daha sonra kanunlarla derneklerin faaliyetleri daraltılınca, 1972'de Türk Anadolu Vakfı kuruldu. Cemiyet adı altındaki bazı dernekler kendilerini feshederek maddi varlıklarıyla birlikte vakfa intikal ettiler. 1983'te Konya'ya geldikten sonra 18 yıl bu vakfın başkanlığını yaptım. Türk Anadolu Vakfı, eğitim öğretime hizmet veren bir vakıftır; ortaöğretim seviyesindeki okullara yardım eder, üniversite öğrencilerine burs verir, her kademede öğrenim gören öğrencilere yurt imkânı sağlamış ve hâlen de sağlamaya çalışır, Kur'an Kurslarına maddi destek verir, hafız öğrencilere burs vererek hafızlıklarını sağlar. Selçuk Üniversitesi yerleşkesindeki camiyi bu vakıf yaptırmıştır. Genel olarak vakıf, yardıma muhtaç olanlara yardım ederek ve özel olarak da sıcak bir aşa muhtaç olanlara sıcak aş vererek onların yaralarına merhem olmaya çalışır.

Yine bu vakıf bizim İlâhiyat Fakültesindeki on kadar araştırma görevlisini bilgi ve görgülerini artırsınlar, hiç olmazsa öğrendikleri Arapçanın pratiğine teşebbüs etsinler veya geliştirebilsinler diye 6 ay süreyle Mısır'a gönderen bir müessesedir. Bu da güzel bir hizmetti. Bizim nesil, her hangi bir sebeple yurt dışına gidemedi. Bundan dolayı da kitaptan öğrendikleri dili pratiğe dönüştüremedi. Bu sebeple de bir takım sıkıntılarla karşılaştı. İstedik ki, yeni nesil böyle bir durumla karşılaşmasın; genç yaşta yurt dışına çıkarak bazı özellikler kazansın. İnsan bazı şeyleri ancak belli yaşlarda elde edebiliyor. O yaşı geçirdikten sonra o tür şeyleri elde etmesi zor oluyor ve hatta mümkün olmayabiliyor. Meselâ benim Fransızcam Yüksek İslam Enstitüsü'nden mezun olduğumda son derece iyiydi. Hatta İmam-Hatip Okulunda ve Yüksek İslam Enstitüsü'nde kısa dönem de olsa Fransızca okuttum. Ancak 30 yıl sonra bir işe yaramadı. 1993'te yurtdışına gittiğimde çat pat bir şeyler söylemeye çalıştım. Tabii talebelikten 30 yıl sonra Fransa'ya gitsen kiminle konuşacaksın, kiminle arkadaşlık edeceksin? Bunlar zor şeyler. Suudi Arabistan'a da ilk defa 1989'da hac münasebetiyle gittim, o da hac ibadetiyle geçti zaten. Hâlbuki daha gençken biraz daha uzun süreli gidebilseydik konuşmayı da becerir ve dili daha kalıcı hale getirebilirdik.

Bir makam sahibi olduktan sonra Araplarla konuşurken de tabiatıyla sıkıntı çekiyorduk. Çünkü belli bir makamı temsil ediyorduk, hata ederse hatanın o makama yöneltmesi söz konusuydu. Bu gençler aynı duruma düşmesinler diye işte her yıl üç araştırma görevlisini yol parası ve burs vereyerek Mısır'a gönderdik. Altı ay kalıp istifade edenler oldu. Bir kısmı gitti hastalandım veya alacağım kitapları aldım diyerek bir ayda geri döndü. Bir kısmı kitap almaya verdiğiniz para yetmiyor dedi. Biz onları kitap alsın diye değil, sadece dili konuşmaya cesaret etsin, korkuyu üzerinden atsın diye göndermiştik. Oradaki ortalama bir memurun aldığı maaştan daha fazlasını burs olarak verdik. Orada geçimini rahat karşılayacak destekle gönderdik. Fakat bu gibi olaylarla karşılaşınca; her halde bizden istenmeden böyle bir şey yapınca yapılan işin önemi azalıyor veya iş değersiz ve önemsiz olarak niteleniyor, diye düşündük. En iyisi bunu keselim dedik ve bitirdik. Aynı zamanda bu vakıf 1970'li yılların sonuna doğru Fakültemize ilk defa alınan araştırma görevlilerine de hem burs verdi, hem de ihtiyaç duyulan kitaplar satın aldı.

1996'da dekanlıktan ayrıldıktan sonra öğretim üyeliği görevimi devam ettirdim ve 2006'nın birinci ayında emekli oldum. Şimdi emekliliğim devam ediyor.

Evlüyüm ve biri kız dört çocuğum var. Hepsi üniversite bitirdi. Kızım Emine dikiş öğretmenliği bölümünden mezun ve şu anda Yardımcı Doçent olan Ahmet Aras'la evli, ev hanımı. Oğullarımın hanımları da üniversite mezunu, onlar da çalışmıyor, ev hanımı olarak hayatlarını sürdürmektedirler.

Oğullarımdan Mehmet, Konya S.Ü. Ziraat fakültesinden mezun. Yusuf Rıza ve Ömer Faruk ODTÜ Elektrik ve Elektronik Fakültesinden mezunlar. Her ikisi de yüksek lisans yaptılar. Mehmet Türkiye Diyanet Vakfı'nın Konya'daki Yüksek Öğrenim Yurdu'nda Müdür, Yusuf Rıza Hazine Müsteşarlığı'nda, Ömer Faruk da özel bir şirkette çalışmaktadır.

İmam-Hatip Okulu, ilk açılışında şu anda ev olarak kullanılmakta olan bir yerde eğitim ve öğretime başladı. Şimdiki Merkez İmam-Hatip Lisesinin güney tarafında bulunan sokağın köşesinde yenilenmiş bir mescit var; Meydan Ahmed Camii. Onun tam karşı köşesindeki evdi okulumuz. Küçük bahçeli bir evdi. Tavan arasında da bir sınıfımız vardı. Kadrolu öğretmen yoktu. İlk müdürümüz Ali Rıza Uğurlu isimli bir hukukçu idi. O binada bir yıl müdürlük yaptı ve ders yılı sonunda yaz tatilinde iken vefat etti. Allah rahmet eylesin. Rasgele birisi değildi, idarecilik yönü kuvvetli bir zat idi. O sene resim, beden eğitimi derslerine varıncaya kadar, kültür derslerine farklı okullardan Konya'nın en iyi öğretmenlerini getirdiğini rahatlıkla söyleyebilirim. Sanırım sadece Türkçe ve Biyoloji öğretmenimiz kadroluydu. Raşit Umsan ve Vehbi Özüner Türkçe öğretmenlerimiz, Asım Tabanlı resim öğretmeni, Nail Gökbudak tarih öğretmenimizdi. İbrahim Kazanç matematik öğretmenimizdi, Şakir Oba fizik öğretmenimizdi mesela. Sonraki yıllarda da hep böyle gitti. Meslek derslerine ise, Konya'daki hocalardan başta Hacı Veyis Zade

Mustafa Kurucu olmak üzere çeşitli hocalar geldiler. Mesela Konya Müftüsü Abdullah Ulubay; kendisi Kadı'l-kudât'tan mezundu. Mehmet Tahir Elliiki, Fatih Göktay Akaid ve İslâm Dini derslerimize gelen Hocalarımızdı. Bunlar eski İlahiyat Fakültesi Mezunu olan hocalardı. Hakkı Özçimi Kur'ân-ı Kerim, Hamit Özyakut ve Ali Uca Arapça derslerimize geldiler. Yedi yıl içerisinde değişik kimseler hocalık yaptılar. Sağlam bir kadro huzurunda başlayıp, zaman içinde değişse de yine sağlam bir eğitim-öğretim kadrosundan istifade ederek mezun olduk diyebilirim.

Kaliteyi değerlendirmek açısından şunu ifade edeyim. O dönemde tabiatıyla sınıfta kalmak vardı ve öğrenci iki sene kaldığı zaman okuldan uzaklaştırılırdı. Biz İmam-Hatip Okuluna 280 öğrenci ile 6 şube olarak başladık, 7. sınıfa geldiğimizde ise tek şubeye indik. Sınıf mevcudumuz da 49 a indi. O yıl mezun olanların sayısı ise yanılmıyorsam 41veya 42 idi. Elenme oranı %82, başarı oranı ise %18 dir.

Yüksek İslam Enstitüsünde Hocalarımızın bir kısmı üniversite kökenli idi. Şöyle ki, 1960 yılının 27 Mayıs'ında ihtilal olunca, üniversitelerdeki hocalardan bir kısmı ihraç edildi. Bunların sayısı 147 idi. Bunlardan bir kısmı İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsünde bizim derslerimize geldi. Bunlardan Prof. Dr. Celâl Saraç aynı zamanda Müdürümüz idi. Prof. Dr. Halit Kemal Elbir, Prof. Dr. Ali Nihat Tarlan, Prof. Dr. Selçuk Özçelik, Prof. Dr. Necmettin Berkin, Prof. Dr. Abdülkadir Karahan Hocaları sayabilirim.

Fransızca hocamız Şahap Şimay idi. Kendisi aynı zamanda İ.Ü. Edebiyat Fakültesinde de ders verirdi. İşinin ehli bir kimse idi. Fransızcamızın güzel oluşu ondan kaynaklanıyordu. Kendisinden öğretmenlik mesleğini de öğrendik. Kariyer yapmamıştı, unvanı yoktu, fakat eğitim ve öğretimde birçok noktada örnek alınacak nitelikte bir hocamızdı. Son derece de dakik idi; zamanında derse girip zamanında çıkan, tebeşiri cebinde taşıyan ve asla dersini aksatmayan bir hocaydı. Kar kış dinlemeden, bir mazerete sığınmadan görevini hakkıyla yapardı. Benim üzerimde şahsen çok etkisi oldu. Ben de daha sonra hocalığım sırasında o prensiplerden faydalandığımı ve uygulamaya çalıştığımı söyleyebilirim. İlk yıl, bizi bir seviye tespit sınavına tabi tuttu. Bir kitap tespit etti. Değişik yerlerden gelen bizleri belli bir noktadan aldı, belli bir seviyeye çıkardı. Edebiyat Fakültesindeki kurlarına da bir müddet devam ettim. Mezun olduğumuzda ben birileriyle Fransızca mektuplaşacak seviyeye gelmiştim. Yabancı dilin önemine dair o dönemde biraz yönlendirilmiş olsaydık, sanırım çok daha iyi bir netice hâsıl olurdu. Şimdi bile dilin ana yapısını, kurallarını biliyorum, kelimeler de aşına geliyor ama karşılığını bilmiyorum. Bugün bu durumdayım.

Mükerrem Kâmil Su İslâm Sanatları Tarihi, Nihat Sami Banarlı da Edebiyat, Osman Pazarlı Pedagoji ve Ahlâk Hocalarımızdı. Her üçü de kariyer sahibi değillerse de sahalarının mümtaz şahsiyetlerindendi. Arapçaya Şerif Hazım Bey gelmişti. Kendisi Irak Kralı Faysal'ın dayısı idi. Türkiye'de İstan-

bul'da doğmuş, büyümüştü. İstanbul Hukuk Fakültesini bitirdikten sonra Fransa'da tıp tahsili de yapmış bir kimse idi. Emirgân'da bir köşkü vardı. Kendisinin esas büyük kütüphanesi o yıllarda Bağdat'taymış. Orada ihtilal olunca Türkiye'ye gelmiş; Türkiye'de de ihtilal olunca bir iki sene daha kaldı ama sonra buradan da ayrıldı. Bir bayram günü bazı hocalarımızla birlikte kendisini köşkünde ziyarete gitmiştim. Böylece ders dışında da kendisini yakından görme fırsatım oldu. Şunu söyleyebilirim: Her yönüyle ağırlığı, bilgisi ve tevazuu görünen bir zat idi. Derste Türkçe konuşmamızı istemez "Varsın yanlış olsun, düzelir, doğru olur" derdi. Bize Katru'n-nedâ okutmuştu. Ahmet Davudoğlu Hocamız da bize Fıkıh ve Fıkıh Usûlü dersleri okutmuştu. Aynı zamanda Enstitümüzün Müdürlüğünü de yapmıştı. Kelâm dersini Celâleddin Ökten (Celâl Hoca diye maruf) hoca'dan okudum. Tevhid ve Akaid derslerimize Ömer Nasuhi Bilmen Hocamız gelmişti. İslâm Felsefesini Nevzat Ayasbeyoğlu, Tasavvuf Tarihi dersini de Mahir İz Hocalarımızdan okuduk. Hepsinden Allah razı olsun ve her birine rahmet eylesin. Âmin.

2- Akademik çalışmalar konusunda, sizin döneminizle günümüz arasında avantaj ve dezavantajlar açısından ne gibi farklılıklar görüyorsunuz?

İmam-Hatip Okulu ve Yüksek İslam Enstitüsü, Milli Eğitim Bakanlığı'na bağlı birer orta ve yüksek öğretim kurumları idi. Bu sebeple de her ne kadar bu enstitülerde akademik kariyer sahibi hocalar bulunsa da kurum buna açık olmadığı için akademik çalışma ancak bu kurumların dışında ve üniversite seviyesinde mümkündü. Bu bakımdan benim öğretmenlik yaptığım yıllarda Yüksek İslam Enstitülerinde akademik kariyer yapılması söz konusu değildi. Yalnız bu kurumlara asistan unvanıyla elemanlar alındı. Fakat o yıllarda Türkiye genelinde beş Yüksek İslam Enstitüsü varken, sanıyorum bunlara toplam 10 kadar asistan alınmıştı. Yeteri kadar asistan kadrosu verilmediği için, biz de açılan imtihanlar yoluyla, öğretim üyesi olarak girmiştik. Yüksek İslam Enstitülerine çeşitli yollardan öğretmen atamaları da yapıldı. Bunlardan bir kısmı doğrudan müdür ve müdür yardımcısı şeklinde idareci olarak tayin edildi. Yurtdışına Milli Eğitim Bakanlığı kanalıyla gidip orada doktora yapıp dönenlerin bir kısmı, bir fakültede göreve başlayınca kadar Yüksek İslam Enstitülerinde görevlendirildi. Bazı kimseler de dosyasına göre uygun buldukları için tayin edildi. Bazen de imtihan açılması suretiyle başarılı olanlar -bizim gibi- tayin edildi. Dolayısıyla Yüksek İslam Enstitüsü Hocalığına tayinde tek ve belli bir ölçü yoktu. Milli Eğitim Bakanlığının ihtiyaca göre başvurduğu çeşitli yöntemler vardı. Hatır için tayin edilenler de, 'burası bir yüksekokuldur, burada belli bir kariyere ihtiyaç vardır, dolayısıyla bunları yetiştirelim' düşüncesiyle tayin edilenler de dâhil olmak üzere, tayinde çeşitli düşüncelere dayanan birçok yöntem uygulandı. Bu sebeple, asistan olarak tayin edilenler de, yaptıkları çalışma kabul edildiğinde herhangi bir

unvan almıyorlardı. Benim için de aynı durum geçerli oldu. Asistan olarak tayin edilenler de jüri önünde tezlerini savunmalarına rağmen bir unvan sahibi olmadılar. Bu durum, Yüksek İslâm Enstitülülerinde akademik kariyer yapma imkânının olmadığını gösteriyor. Bu bakımdan, ilk defa 1959'da açılan Yüksek İslam Enstitüsünün zamanla çoğalarak sayıları 1976'da 8'e ulaşmış olmasına rağmen, buralarda akademik kariyer sahibi olacak şekilde bir çalışma söz konusu olmadı. Nihayet 1977'de bu kurumların bağlı bulunduğu Milli Eğitim Bakanlığı Din Eğitimi Genel Müdürlüğüne tayin edilen Sayın Tayyar Altıkulaç, Yüksek İslam Enstitülerine 100 asistan kadrosu tahsis etti. Bu kadrolar için imtihan açıldı ve kazananların tayini gerçekleştirildi. Bunlara da ilmi bir çalışma yapma mecburiyeti kondu. Ben o yıllarda Samsun Yüksek İslam Enstitüsünün müdürüydüm. Biz de açtığımız imtihanda 10 kadar asistan almıştık. Bu asistanlara danışmanlık yapacak öğretim elemanlarını çeşitli üniversitelerde profesör olan kişilerle bizzat görüşerek seçtim. Çünkü o yıllarda Erzurum İslami İlimler Fakültesi dışarıdan doktora yapma imkânı tanıyordu. Ben de zaten bir tez çalışması yapmak mecburiyetinde olan asistanların bu çalışmalarını doktora tezi olarak hazırlamalarına ve doktor unvanı aldıklarında da Enstitümüzde öğretim üyeliğine tayinlerinin yapılmasına imkân hazırladım. Asistanları bu yönde çalışmaya teşvik ettim.

1975'te ben de bu imkândan istifade ederek orada imtihana girmiştim. Kaydımı yaptırdım, iki seminer çalışmasını da tamamladım ve başarılı oldum ama Samsun Yüksek İslâm Enstitüsüne Müdür olarak tayin edilince, bu yeni görevim bana ayrıca bir tez çalışması fırsatı vermedi. Dolayısıyla kaydım silindi.

Bu teşvikler neticesinde bizim Samsun'daki asistan arkadaşlarımız dışarıdan doktora yapma imkânını elde ettiler. Tamamı olmasa da yarından fazlası doktorayı dışarıdan tamamladı. Danışmanları üniversitede oldukları için, biz de doktora konusunu aynı zamanda kendisinin Yüksek İslâm Enstitüsünde yapacağı araştırma çalışması olarak kabul ettik. Böylece asistan arkadaşlarımızın çoğu hem doktor unvanına sahip oldular, hem de hazırlamaları gereken çalışmayı gerçekleştirmiş oldular.

Öyle hatırlıyorum ki, diğer Yüksek İslam Enstitülerinde doktora teşvik konusunda böyle bir yol takip edilmedi ama kendi gayretleriyle doktorayı ve asistanlık çalışmasını tamamlayanlar da elbette oldu.

Bunları şunun için söylüyorum: Gerçekten bir rehber olduğu takdirde, gençlerimizin kendilerini çalışma sahasına verebileceklerini düşünüyorum. Bu o zaman da böyleydi, şimdi de böyledir.

Sonunda 1982'de çıkan YÖK Kanununun gereği olarak Yüksek İslam Enstitüleri İlahiyat Fakültelerine dönüşünce, doktorasını yapmış arkadaşlarımız çok rahatlıkla bu unvanla İlahiyat Fakültelerinde devam etme hakkı elde ettiler. Doktora yapmamış olanlar ise daha önce bahsettiğim kolaylıklardan faydalanarak kısa zamanda doktoralarını verme imkânı buldular. O yıl-

larda Türkiye’de üç ayrı yüksek okul vardı: Yüksek İslam Enstitüleri, Eğitim Enstitüleri ve Yabancı Dil Yüksek Okulları. Enstitüden fakülteye geçiş sürecinde, Kanuna göre bu kadrolarda bulunanların bir yıl denenerek bu işi yapabilecek görülenlerin görevlerini Fakültelerde sürdürmeleri, yapamayacaklarının ortaöğretime gönderilmeleri hükmü yer alıyordu. Şunu rahatlıkla ve övünçle söyleyeyim ki, bunların içinde akademik kariyer yapan, yapmaya hazırlıklı ve buna yatkın elemanları olan tek yüksek okul Yüksek İslam Enstitüleri idi. Diğer yüksek okul elemanlarının böyle bir çalışmadan ne haberleri vardı, ne de hemen kolaylıkla unvan almak üzere ellerinde hazır bir çalışma mevcuttu. Bunun neticesinde, Yüksek İslam Enstitüsü öğretmenlerinin çoğu İlahiyat Fakültesine dönüşüm sürecini takiben görevlerinde kalmayı başardı. Kurumların kuruluş gayeleri istikametinde yürümelerini sağlayacak nitelikte kanun ve yönetmeliklerin çıkarılarak uygulanması, ehil kişilere hak ettikleri görevlerin verilmesi, bir kurumun daha güzel bir şekilde çalışmasını sağlıyor ve istikbalini garanti altına alıyor. Bugün ben sonradan fakülte haline dönüşen kurumlara baktığımda, İlahiyat Fakültelerinin bu anlamdaki farkını açık bir şekilde görebiliyorum. Bu kurumların içinde yetişmiş ve görev yapmış bir kimse olarak, 70’li yılların başında başlayan ve sonraki yıllarda devam eden siyasi olayların bizim kurumlarımızı da etkilemiş olmasına rağmen, bu yöndeki etkilerinin diğerlerine kıyasla son derece hafif kaldığını söyleme imkânına da sahibim. Bu güzel bir basiretin neticesidir ve bu kurumların temelleri sağlamdır. Fakülteleşmeden sonra Yüksek İslam Enstitüden buraya aktarılan akademik personelin yanı sıra sonradan da araştırma görevlileri alındı ve bu günümüzde de devam ediyor.

Bir de sanıyorum şu hususa dikkat çekmemde fayda var: İmam-Hatip Okulları ilk açıldığında, bu okullara kaydolanların, ortaokulda okuma çağını aşmış, 16 yaşını geçmiş kimseler oldukları bir gerçektir. En küçüklerinden birisi bendim ve İmam-Hatip Okulu açılmasaydı ben de okumayacaktım. Şunu anlatmaya çalışıyorum: Bu okula gelen öğrenciler baştan beri şuurlu kimselerdi. Yaşlarını küçülterek bu okullara geldiler ve bu okullara velilerinin zorlaması veya maişet kaygısı olmadan kaydoldular. Herhangi bir maddi menfaat düşünmeden, kendilerini dine hizmet kervanına katılacak kimseler olarak gördüler. Böyle bir çalışma neticesinde başarılı oldular. Daha sonra da kendilerine hizmet verildiğinde, bu hizmetleri başarıyla yürütme imkânını buldular. Bu aynı zamanda İmam-Hatip Okullarının istikbalinin herkes tarafından garantili görülmesini sağladı. Ayrıca başlangıçta bu okullar açılırken bunların aleyhinde bulunan kimselerin yanlış düşündüklerini, tayin edildikleri görevlerini başarıyla ve hakkıyla yaparak ortaya koydular. Tabii bundan ders almak isteyen kimseler, kendi düşüncelerini değiştirip düzelttiler ama değiştirmeyen, hala inatla bu okulların aleyhinde olan kimselerin varlığında bir gerçektir.

Tevhîd-i Tedrisat Kanununun gereği olarak İstanbul’da Daru’l-Funûnda (Üniversite) kurulan İlahiyat Fakültesi bilindiği üzere Üniversite reformu

gerçekleştirilirken 1933'te kapatılmıştı. 1949'da Ankara Üniversitesi bünyesinde yeniden açılıncaya kadar 16 yıllık bir süre geçti. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin ilk mezunlarından bir kısmı İmam-Hatip Okulunda iken, bize hocalık da yaptı. İlk kuruluşu göz önünde bulundurulursa, İlahiyat Fakültesi yoğun istek ve biraz da mecburiyetten dönemin iktidarı tarafından açıldı. Osmanlıdan Cumhuriyete geçtikten sonra, yeni ilkeleri yerleştirebilmek ve bu ilkelerin karşısında fikir düzeyinde kalsa da herhangi bir cephenin oluşmaması gerekiyordu. Bunun için kapatıldıktan sonra İlahiyat Fakültesinin hemen yeniden açılması uygun bulunmadı. Fakat açılma zorunda kalınca da programı, olması gerektiği şekilde yapılmadı. Aslında bu adla açılan bir Fakültede her ne kadar bütün dinlerin okutulması gerekirse de kendi toplumunun inanç sisteminin ağırlıklı olarak okutulmasını ve araştırılıp incelenmesini de gerektirir. Tabiatıyla Ankara'da açılan İlahiyat Fakültesi de bir Müslüman ülkenin İlahiyat Fakültesi olduğuna göre burada ağırlıklı olarak İslâmî ilimler okutulması gerekir. Ancak bu Fakültede "eğer burada Batıdaki Teoloji Fakültelerinin programları uygulanacak olursa, Cumhuriyetin ilkelere yerleşmesine karşı çıkacak fikirlerin oluşumuna engel olunmuş olur" mantığı yürütüldü. Bu sebeple de programında İslâmî ilimlere mümkün olduğunca az yer verilmeye çalışıldı. Öğrencilere de sürekli şu fikir benimsetilmeye çalışıldı: "Din, dolayısıyla İslam Dini de, daima tutucudur ve değişmez esaslara sahiptir. Hâlbuki insan aklı bunun ötesinde bir takım şeyleri sorgular. Böyle olunca, biz kendimizi başkalarına anlatabilmek için, onların bildikleri şeyleri bilmemiz gerekir, mesela bir Hıristiyan'a İslam'ı anlatmanın yolu, Hıristiyanlığı bilmekten geçer."

Bu düşünce yayılmaya çalışıldı. Ancak göz ardı edilen şu idi: Karşısındaki kimseye bırakın empoze etmeyi, söylemek istediği konuda yeterli bilgisi olmayan bir kimsenin doğru bilgi vermesi mümkün değildir. Bundan daha tabii de bir şey olamaz. Bu durumda kendi dinine ait bir bilgiye sahip olmayan kişinin, başkasına anlatabilmek için karşısındakinin bilgisini edinmesinin ne bir faydası, ne de bir anlamı ve mantığı kalır. Çünkü kişinin diniyle ilgili kendi bilgisini aktarabilmesi, inandığı dinin bilgilerini alması ve anlamasına bağlıdır. Eğer bunu yapamıyorsa, bırakın başkasına faydalı olmayı, bu kişinin kendisine de bir faydası olamaz. Bizdeki atılan yanlış adımların temelinde bu anlayış yatmaktadır. Hala günümüzde İlahiyat Fakültesi öğrencileri ağırlıklı olarak İslâmî ilimleri okurlarsa Fakülte Teoloji Fakültesi konumundan İslâmî İlahiyat konumuna kayar ve burada sadece dogmatik bir takım bilgiler verilmiş olur, düşüncesi sürmektedir. Onun için bu fakültelerde daha çok felsefi açılımlı derslere ve ilimlere ağırlık verilmesi gerektiği hep vurgulanmış, hep bu yöne dikkat çekilmiştir. Hâlbuki İlahiyat Fakültesinde okuyan bir öğrenci önce kendi sahasıyla ilgili bilgileri elde etmeli ki, sonradan bu bilgileri başkalarına aktarabilsin, anlatabilsin.

Bütün bunlar göz önünde bulundurularak, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne Kur'an-ı Kerim dersi konulurken bile onun Türkçe olarak oku-

utulması benimsendi. Fıkıh dersleri ise konulmadı. Çünkü “Fıkıh şeriattır; İlahiyat Fakültesinde ise şeriatın yeri yoktur” diye düşünülürdü. Yani Fıkıh, bir ilim olarak görülmeyip kendisinden korkulan ve kaçınılması gereken bir öcü olarak değerlendirildi. Dolayısıyla memleketimiz ve insanlarımız için zararlı bilgiler birikiminden ibaret diye düşünülerek ondan uzak duruldu. Bunun yerine, bir ara, kısmen İslam Hukukunu tanıtıcı niteliğe sahip bir dersin okutulması benimsendi. Daha sonra bakıldı ki, İslam Hukuku da İslam’ın hukuk yönünü gün yüzüne çıkarmakta o zaman bundan da vazgeçilerek sadece İslâm’ın ibadetler bölümünü anlatacak programlar ihdas edildi. Yani önceleri Fıkıh, İslam şeriatını ortaya koyuyor diye program dışı tutuldu; sonraları da İslam Hukuku dersi bu tehlikeye ışık tutuyor görüldü. Dolayısıyla bu da okutulmaması gereken bir ilim olarak değerlendirildi ve bu korku uzun yıllar devam etti. Bana göre Yüksek İslam Enstitülerinin açılışına kadar bu durum sürdü. Yüksek İslam Enstitüleri, İmam-Hatip Okullarının bir devamı olduğu ve İmam-Hatip Okullarında da bu derslerin tamamı meslek dersi olarak okutulduğu için, bu dersleri okutacak öğretmenlerin yetiştirilmesi gerektiği düşüncesiyle bu dersler Enstitülerde okutuldu.

Ben bütün bunları niçin anlatıyorum? Bu dönemde kariyer yapma zemininin nasıl oluştuğunu ortaya koyabilmek için.

1950’den önce tabiatıyla eski harfle yazılmış ne varsa, bunların hepsi yasaklandı. Resmi Kütüphanelerdeki bu kitaplardan zayi olanların arkasına bile düşülmedi. Evdekiler ise tamamen saklandı. Kimisi duvarın sıvalarının altına, kimisi bahçeye kazılan bir çukurun içine sandıklar içinde, kimisi de mağaralara saklandı. Meram Dere’de çayın üst tarafında bir mağarada 1950’den sonraki yıllarda hala parçalanmış ve dağılmış eski kitapları görmüştüm. 1954’te İmam-Hatip Okulunun dördüncü sınıfında Tefsir, Hadis, Kelam ve Fıkıh gibi dersleri ilk defa okumaya başlayacağımız zaman, okuyacağımız kitapları bulabilmek için Konya gibi bir yerde araştırma yaptığımızda bulamadık. Fıkıhtan Nûru’l-izâh, hadisten Tecrîd-i Sarîh metni, Tefsirden Celâleyn, Kelam’dan el-Emâlî gibi kitapları, (1924’ten 1933’e kadar devam eden) Eski İmam Hatip Okulu mezunlarının da bulunduğu Konya’da bulmakta sıkıntı çektik. Ben 1954’te Eski İlahiyat Fakültesi mezunu bir Hoca Efendiye –Allah rahmet eylesin- Celâleyn Tefsiri var mı diye sorduğumda, Hoca Efendi “Yani siz bunları okuyacak mısınız?” diye hayret etmişti. O zaman fotokopi, teksir ve ofset imkânları da henüz yoktu. Teksir makinesi 1956 yıllarında ancak kullanılmaya başlandı. Bu oldukça sıkıntılı bir durumdu.

Bütün bunlar göz önünde bulundurulunca, İlahiyat Fakültelerinde veya 1950’li yıllarda kurulmuş olan İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi İslam Araştırmaları Enstitüsü ve Şarkiyat Enstitüsü gibi yerlerde doktora yapabilecek kimselerin çalışmaları, şeriatın hortlamasından korkulduğu için, bizzat konular üzerinde çalışma pek yapılamadı. O dönemde biraz da ihtiyaç giderme açısından, eser tahkiki ve tanıtımı şeklindeki çalışmalar revaçtaydı. Tabiatıyla o dönemde şimdiki imkânlar bulunmadığı için, bir yazma eserin ünük

nüsha mı olduğu veya varsa başka nüshalarının nerelerde bulunduğunu öğrenmek oldukça zordu. Yazmaların ya sayfa fotoğrafları çekiliyor yahut da mikrofilm alınıyordu. Bu durumda mikrofilm okuyan makineniz olacak ki perdeye görüntüyü yansıtıp oradan okuyasınız. Fotoğrafları da ancak büyüteçlerle okuyabilirdiniz. Böyle bir çalışma dönemi 1960'lı yıllarda da devam etti. Nihayet ihtilal sonrası dönemlerde bu konular biraz daha sanki korkulu olarak görülmemeye başlandı. Çünkü karşıt fikirlerin ortaya çıktığı ve çoğaldığı bir dönem başlamıştı.

Bu arada şunu bir güzellik olarak ifade etmek istiyorum: 1958'de ilk defa İmam-Hatip Okulları lise kısmından mezun vermeye başladığı dönemde, dini hayatı canlandıracak kitaplar da ticari amaçla da olsa yayımlanmaya başladı. Telif, tercüme veyahut mevcut kitapların yeni harflerle tekrar basılması şeklinde bir neşriyat faaliyeti oldu. İmam-Hatip Okulu mezunlarının camilerde veya müftülüklerde görev almaları, aynı zamanda halkla temaslarını artırdı. Genç ve aydın din adamı olarak tanınan bu kimselerin çevresinde yeni gençlerin toplandığını gördük. Bu sebeptir ki, o dönemde basılan dini kitaplar çokça alınıp okunuyordu. 1960'lı yıllarda İslam'la ilgili kitapların şimdikine göre daha çok bastığını söyleyebilirim; çünkü alıcısı vardı. Bunu şunun için söylüyorum: O dönemde, İslâm'ın İlk Emri OKU mecmuası, İslam Dergisi, İslam'ın Nuru, Tohum ve Sebîlü'r-reşâd gibi mecmualar da çıkıyordu. O yıllarda yayınevleri bir kitabı normalde 5000 (beş bin) adet olarak basarlardı ve bu baskı en geç iki yılda satılırdı. Hiç dini kitap okuma imkânı olmayan bir dönemden, böyle bir duruma geçilmiş olması oldukça büyük bir merhale. Günümüzde ise yayınevleri böyle kitapları 2000'den fazla basmıyor, bunları satarsa başarılı sayılıyor ve hemen arkasından 'ikinci baskı' denilerek tekrar yayınlanıyor. O dönemki nüfusumuzla bu dönemdeki nüfusumuzu, yine o dönemdeki İslami İlimler alanında yer alan kişilerle günümüzdeki İslami İlimler alanında yer alan kişileri sayı olarak karşılaştıracak olursak, günümüzde kat kat arttığını, ama neşriyata olan talebin artmadığını, aksine azaldığını görüyoruz. O zaman daha az neşriyat vardı, şimdi çok neşriyat var denebilir, ama bununla kendimizi teselli edemeyeceğimiz bir düşünüş var. Şimdilerde okumaktan biraz daha uzaklaştığımız açık olarak görülüyor.

İlâhiyat sahasında, bizzat konuların incelenip araştırılmasına yönelik çalışmalar ancak 1970'li yıllardan sonra başlayabildi. Kitabın tanıtımından, cildinden, şeklinden, görünümünden içeriğine geçilmesi epey bir zaman aldı. Özellikle de YÖK Kanunu sonrasında yeni fakültelerin açılması ve yeni elemanların alınması, onlara akademik çalışma yapma mecburiyetinin getirilmesi bu alandaki araştırmaları fazlalaştırdı. Tabii ki imkânlar da arttı. Sadece Türkiye'de değil, dünyanın neresinde olursa olsun, neşredilen bir kitaba ulaşmak, onu temin etmek çok kolaylaştı. Önceki dönemlerde imkânlar daha azdı. Araştırmacının bir nevi inzivaya çekilerek çalışma yapması gerekiyordu. Rahatlıkla söyleyebilirim ki, bugün inzivaya çekilerek değil, dünyaya açılarak bir takım çalışmalar yapılabilir. Bunu rahatlıkla görebiliyorum. Bugün

özellikle İlahiyat alanında ilmi araştırma yapılması konusuna bakacak olursak, herhangi bir akademik çalışma yapan kimse, bu çalışmayı yaparken İslam Âleminde ve Batıda bu konuda ne gibi çalışmalar yapılmış olduğunu kolayca bulabilirler.

Diğer taraftan İslâm Dininin esas kaynakları Arapça olduğu için belki biraz da tabii olarak, Türk araştırmacılar Arapça kaynaklara müracaat etmek mecburiyetini hissederler. Fakat özellikle Arapça konuşulan İslam ülkelerine baktığımız zaman, onlar bir konuda çalışma yaparken sadece kendi dillerinde yazılmış olan eserlerle yetiniyorlar. Bu belki biraz da Türkiye’de böyle çalışmaların yapılabileceğini düşünemeden kaynaklanmaktadır. Ama hiç olmazsa yapıp yapılmadığını araştırmak gerekmez mi? Onlar bundan kendilerini müstağni saymaktadırlar. Bundan dolayı da ne varsa kendilerinde var, olduğunu düşünüyorlar. Neticede Türkçe olarak neşredilmiş, olan araştırma ve inceleme şeklindeki tez çalışmaları son derece güzel görüşler ve fikirler ortaya koymasına rağmen, bunlar sadece Türkçe çalışma yapanlar için birer müracaat kaynağı olmaktan öte geçemiyor. Hiç şüphesiz bizim tanıtma gibi bir eksikliğimiz söz konusu ise de Onların da kendilerinden başkalarını görememek gibi eksikliklerinin bulunduğu muhakkak.

Bugün İlahiyat alanında araştırma yapan kimseler, Batı’da ve İslâm Âleminde hangi çalışmaların yapıldığını tespit ve temin konusunda da geçmişe göre çok şanslıdır. O dönemdeki maddi imkânlar ile bu dönemdeki imkânlar bu dönemin lehine olarak, çok farklı. O günlerde Türkiye içindeki iki ayrı ilde bulunan kişiler hem bir araya kolayca gelemeler, hem de en basitinden telefonla bile kolayca konuşamazlardı. Şimdi ise oturduğumuz masadan dünyaya açılan bir pencerenin hâkimi ve kullanıcısı durumundayız. Arada dağlar kadar fark var elbette.

3- İslam Hukuku alanında ihtisas yapmamış, İlahiyat disiplinleri içerisinde diğer alanlara mensup akademisyenlerin zaman zaman bazı fikhî tartışmalar içinde yer aldıklarını görüyoruz. Mesela bir din eğitimcisi “Hacda şeytan taşlamak yoktur. Kur’an’da yer almıyor” diyebiliyor. Yine bir din felsefesi veya tasavvuf tarihi hocası Kur’ân-ı Kerim’de başörtüsünün olmadığını söylüyor. Bir tasavvuf tarihçisi faiz-riba ayrımı konusunda görüş beyan ediyor. Din sosyolojisi alanındaki bir hoca kurbanlık hayvanların sınırını genişletme teşebbüsünde bulunuyor (tavuk, horoz vb.). Bu durumu nasıl değerlendiriyorsunuz? Bu tarz alan dışına taşmaların İlahiyat Fakültelerinin halk üzerindeki imajını nasıl etkilediğini düşünüyorsunuz?

İsterseniz önce bir hususu tespit edelim, sonra da konuyu düşünelim; Türkiye’de üç konu hakkında konuşmada herkes kendini yetkili görür: Siya-

set, tıp ve din. Bir kahvehaneye gitseniz, konu siyasetten açılır. Öyle kimseler vardır ki, evlerini idare etmekten, yeniden maaş alıncaya kadar elindeki parayı iktisatlı kullanmaktan, evin içerisinde huzuru temin etmekten acizdirler, fakat bir de bakarsınız, bu kimseler dünyayı idare etmeye talip olurlar ve çok kolay bir şekilde herkesi ıslah eder, oturdukları yerde dünyayı sulh ve sükûna kavuştururlar. Sadece siyasete atılmış kimselere değil, siyasetin ilmini yapan kimselere bile bu alanı bırakmazlar. Tıp da böyledir. Bir kimse kendisi bir hastalık geçirip bir ilaç içmişse, bu da diyelim ki karın ağrısıysa, her karın ağrısından şikâyet edene o ilacı tavsiye etmekten geri durmaz. Ayağı kırılrsa da, bu kırılmanın neticesinde karnı ağrıya bile, o kimseye bu ilacı tavsiyeden çekinmez. Hekimin yapması gerekenleri o yapar. Hatta hekimin bilmediğini o bilir, bu konuda kendisini yetkili sayar ve konuşur. İster okumuş olsun, ister cahil, bunu herkeste görebilirsiniz.

Din de böyle bir konudur. “Müslüman olan bir kimse veya herkes kendi dini hakkında bir şeyler söyleme hakkına sahiptir” diye insan düşünebilir ama bir başkasından öğrenmek mecburiyetinde olan kişinin, din hakkında ahkâm kesmesi de kaçınılmaz oluyor demek ki. Her nedense insanımız böyle bir hastalığa müptelâ. Son zamanlarda bu konulara ekonomi de eklenmiş görünmektedir. Bir bakıyorsunuz, ekonomiden anlamayan bir kimse faizden bahsediyor; onun ekonomiye katkısı ve zararı konusunda ahkâm kesiyor. Veya ekonomi ile biraz ilgilenmiş ama günümüzde uygulanmakta olan faize dayalı ekonomi sisteminden başkasını duymamış olan bir kimse çıkıyor; faiz olmadan bir ekonomiden bahsetmenin söz konusu olamayacağını anlatmaya çalışıyor. İçinde yetiştikleri toplumun anlayışı ve uygulaması neticesinde, böyle şeylerin tabii olduğunu kabullendiklerini görüyorsunuz.

Kendi ihtisası dışında fetva vermenin bir takım sebepleri olduğunu düşünüyorum. Şimdi bunları anlatmaya çalışayım.

Bazı kimseler vardır ki, bir siyasi görüşe angaje olmuştur. Diğer taraftan bunlar dini temsil ettiklerini de düşünürler. Bunlara göre kendi siyasi görüşleri Türkiye’de iktidar olursa ülkenin kurtulması kesindir. Aynı düşüncede, fakat bir başka siyasi parti mensubu ortaya çıkıp eğer diğer siyasi görüşün seçmenlerini kendi seçmenleri hâline getirip iktidara gelecek olursa iki parti arasındaki rekabet düşmanlığa dönüşüyor. İktidardan uzak kalan parti mensubu kimseler bu iktidar partisine artık siyasi düşman gözüyle bakmaya başlıyor. Aslında iktidara gelen bu partinin en az kendileri iktidara geldiklerinde yapmak istediklerini yapacaklarına, muvaffak olacaklarına ve memleket için faydalı işler yapacaklarına kalben inansa bile yine de onu siyaseten yıpratma yolunu seçiyor. Çünkü kendisinin iktidara gelme şansı azalmıştır. Onun için o partinin ve mensuplarının siyaseten yıpratılmaları gerekir, düşüncesiyle hareket ediyor. Onları siyaseten yıpratmaya çalışırken bu sefer onun inancı da bundan nasibini alıyor. Dolayısıyla onlara olan siyasi düşmanlığı, dine de zarar verir bir hale dönüşüyor. Zira bu konuda verdikleri fetvaların oturduğu temel siyasettir. Bu fetvayı da aynı siyasi görüşü payla-

şanlar benimsiyorlar; dolayısıyla siyasi temele dayanan fetvalar ortaya çıkıyor. Bugün yaşadığımız bir takım olaylarda ve verilen yanlı fetvaların temelinde bunu görmekteyiz. Fetva veren kişi aslında ilâhiyatçı ve aynı zamanda medrese mezunu olsa bile, başka siyasi görüşe sahip kimseleri siyaseten tenkit ederken ve onu yıpratmaya çalışırken dini de alet etmekten çekinmiyor. Böyle davranan kimse karşısındakinin din anlayışına kadar uzanan tenkitlerde bulunurken kendisine yeni siyasi yandaşlar bulacağını veya en azından mevcutları memnun ederek onları kaybetmeyeceğini zannediyor. Böyle bir durumu tasvir etmek mümkün değildir.

Bazı kimselerin de fetva verirken dayandıkları temel yanlıştır. Bilindiği gibi biz başka dillerden bazı kelimeler almışızdır. Ancak bu kelimeleri aldığımız dilde kullanıldığı anlamda değil de ona yeni bir anlam yükleyerek kullanmışızdır. Artık o kelime bizim kullandığımız anlamda Türkçeleşmiş ve bizim kelitemiz olmuştur. Fakat onlar bunu bilerek veya farkında olmadan, o dilde kullanılan anlamını esas alarak değerlendirme yapmaktadırlar. Mesela “riba” ve “faiz” kelimeleri buna örnektir. Her ikisi de Arapça kelimelerdir. Biz Arapçadan faiz kelimesini almışız ve o dilde kullanıldığı anlamı bırakıp yine Arapça olan “riba”nın ifade ettiği anlamı Türkçede karşılayacak bir anlam yükleyerek kullanmışız. Yani Arapların “riba” dediklerine biz Türkçede faiz demişiz. Diğer bir ifade ile Araplar riba ile neyi kastetmiş iseler biz de faiz’le onu kastetmişiz. Bunun böyle olduğunu bilmeyenler veya bilerek, faiz kelimesinin Arapçada kullanıldığı anlamı önümüze sürüp rahatlıkla riba ile faiz’in ayrı şeyler olduğunu söylemektedirler.

Yine mesela “hamr” kelimesi Arapçadır ve kendi kendine mayalanan ve bu suretle azı veya çoğu sarhoş edici hale gelmiş bulunan tüm içeceklerin ortak adıdır. Diğer bir ifade ile kendi kendine bu özelliği kazandıran içkilerin genel adıdır. Fakat biz bunun Türkçe karşılığı olarak yine Arapça bir kelime olan “şarap” kelimesini kullanmışız. Biz şarap deyince, Arapların hamr dediklerini anlarız. Çünkü o anlamı karşılamak üzere alıp kullanmışız. Araplar ise şarap kelimesini her türlü içecek anlamında kullanırlar. Bu anlamda ise biz yine Arapça olan meşrubat kelimesini kullanmışız. Bunun örnekleri çoktur. Bu gibi durumlara dikkat etmeden hüküm vermek, Arapçada bu şöyle bir anlama geliyor diyerek sonuca varmak kişiyi her zaman yanıltabilir. Bu incelemeleri ise, ancak bu alanda uzmanlaşmış kişiler bilebilir ve ayırt edebilir.

Kişiler Arapçayı bilseler bile dinin esasları ve meselelerin dayandığı delilleri bilmeden fetva vermeye kalkmaları onları hatadan uzak kılmıyor. Kur’ân, dinin temelidir. Ancak bazen onu anlayabilmek için başka yardımcı unsurlara da ihtiyaç vardır. Bunlardan biri Hz. Peygamber a.s.’ın dini anlayış ve anlatışı, bir diğeri de günümüze kadar bu konuda oluşmuş ortak akıldır. Kişi bunları hafife alıp yalnızca Kur’âna bakmaya ve onu da kendi aklına güvenerek yorumlamaya kalkarsa beğenmediği kimselerden daha çok yanıltacağı muhakkaktır.

Bir şey Kur'an-ı Kerim'de açık bir şekilde tarif edilmiş olmayabilir, bu gayet normaldir. Nitekim Kur'ân namaz kılmamızı ister ama nasıl namaz kılacağımızı tarif etmez. Bunu bize gösteren onun tebliğcisi var, o namazı sahabeye göstermiş, onlar onlardan sonraki nesillere, onlar da sonrakilere aynı şekilde aktarmak suretiyle günümüze kadar gelmiş. Bir şeyin teferruatının Kur'an'da bulunmaması onun İslâm'da olmadığı anlamına gelmez. Orucun nasıl tutulacağı, zekâtın hangi nispette ve hangi mallardan verileceği de Kur'ân'da açıklanmış, tarif edilmiş değildir. Dolayısıyla Kur'an'dan başka şeyi kabul etmemek ve onda açık şekilde olmayan şeyi İslam dışı saymak yanlıştır. Aksi halde o kişiye şöyle bir soru sorarız: 'Senin din konusunda fetva vermen de Kur'an'da yok, peki sen neye dayanarak fetva veriyorsun?'. Böyle bir soru sormak da bizim hakkımız olsa gerektir.

Bir de kendilerine sempati beslenmesi ve bu sempati sayesinde bu insanları yönlendirebilecekleri inancı sebebiyle fetva verme ve bunda yanılma söz konusudur. Biz Türkiye'de insanların %99'unun Müslüman olduğunu söylüyoruz. Fakat bazı kimseler bir taraftan Müslümanlıktan kopmak istemez, bir taraftan da bir Müslümanın yaşaması gerektiği şekilde yaşamaktan uzak durur. Bu uzak duruşa rağmen kendisinin İslam dışında görülmesine de asla rıza göstermez. Herkesin kendisini böyle bir noktada göreceğinden endişe eder ve böyle bir durumdan dolayı huzuru kaçır. Böyleleri isterler ki, kendi istediği şekilde yaşasın, fakat asla dinden de uzaklaşmış sayılmasın; herkes kendisine tam bir Müslüman gözüyle baksın. Mesela İslâm'a göre hanım ve erkeklerin toplum içerisinde veya ibadet ederken belli bir tesettür içinde bulunması gerekir. Bu tesettür ölçüsüne uymak istemeyen ama İslam'dan da koparılmaya asla razı olmayan kimseler vardır. Bu düşüncede olan bir hanım, "kendisinin Müslüman olduğunu, kendisinin benimsediği giyim tarzı ile de pek ala Müslüman olunabileceğini, binaenaleyh başı kapalı hanımların da mutlaka kendisi gibi olmalarını" isteyebiliyor. Ben 'başı örtmenin gerektiğine inanıyorum, örtmediğim için bir günah işlediğimin de farkındayım, ancak çeşitli sebeplerden örtmemiyorum' diyeceği yerde herkesin kendisi gibi olmasını istiyor. Zannediyor ki, herkes kendisi gibi yaparsa o zaman vebalden kurtulacak. İşte bu düşüncede olan kişiler, gerçekten o sahanın mütehassısı olmadıkları halde kendilerinde fetva verme yetkisi görüyor ve de verdikleri fetvaya göre yaşamaya devam ediyorlar. İşin aslına tam vakıf olmayan bazı mürekkep yalamış kimseler de, bana göre, bazı iltifatlara nail olabilmek için bu görüşü desteklemeye çalışıyor ve yanlış yorumlarda bulunuyorlar.

Bir de işin şu yönü bulunmaktadır: Birisi İlâhiyat Fakültesi mezunudur ve herkesin kendisini dini en iyi bilen kimse olarak tanıdığı düşüncesindedir. Bu düşüncede olan bir kimse, bir topluluk içinde bulunur ve kendisine bir soru sorulursa ona cevap veremediğinde gözden düşeceği inancındadır. Toplumun kendisini horlayacağını, onların gözünden düşeceğini ve toplumdan dışlanacağını düşündüğü için konuyu bilmiyorsa bile 'bilmiyorum' demek yerine, yetkili olup olmadığını düşünmeden, toplumun hoşlanacağı şekilde o

konuda bir fetva veriyor, sonra da artık konuyu incelemeden fetva verme geleneğini sürdürüyor.

Yine, gerçek fetva verebilecek kimselerin bir konuda verdikleri bir hüküm, dini daraltıcı olarak göstermek de konunun mütehassısı olmadan fetva vermenin bir başka yolu olmaktadır. Böyle düşünenler 'aslında din bu kadar dar değil, olmamalıdır; bazı kimseler dini daraltıyor' diyerek ve o yönde fetva veren kimseleri efkâr-ı umumiye nezdinde mahkûm edecek, kendisini popüler hale getirecek bir düşüncenin esiri olarak da fetva veriyorlar.

Bunların hepsi yanlış şeylerdir. Bir defa dinin ne olduğunu iyi düşünmek gerekir. İnsanlık tarihi boyunca Allah, vahiy yoluyla insanları uyarmış ama hiçbir zaman kulağından tutup insanı gönderdiği dine girmeye mecbur etmemiş. Binaenaleyh, insan onu benimserse, o dine mensup olur, benimsemezse pek ala o dinin dışında kalabilir. Bugün Müslüman olan kimseler eğer mensubu olduklarını söyledikleri dini kabul ediyorlarsa bu bir zorlamayla değil, ancak kendilerinin tasvipleriyle bu dinin gerçek mensubu olabilirler.

Bugün Kur'an-ı Kerim son vahiydir, onu kabul edip tasvip eden de etmeyen de vardır. Fakat kabul etmeyip reddeden ve hatta aleyhinde konuşan kimse bu kitabı okuyup inceleyip reddetmiş değildir. Yani bugün onu reddetmekte olan kimseler, neyi reddettiklerini bilmemekte, sadece ona karşı olmak açısından reddetmektedirler. İnananların hepsi de Kur'ân'ı baştan sona inceleyerek ona inanmışlardır. Her iki taraf için de burada bir eksiklik var. İnanan niçin inandığını, inanmayan da niçin reddettiğini bilmemektedir. Her ikisine de kitabı incelemek görevi düşer. Benimsediğimiz şeyi, bilerek benimsemeliyiz; yoksa bir dine inanmayı, körü körüne bir partiyi veya bir futbol takımını tutan kimse gibi davranıp bu seviyede görmemeliyiz. İnanç böyle bir düşünceyle gerçek iman seviyesine yükselmez. Bu doğru bir yol değildir.

Her ne sebeple olursa olsun hüküm verme yetkisini kendinde gören cüretkâr bir şekilde fetva veren kişi, كل جاهل جسور (her cahil cesurdur) hükmünü teyit etmiş olur. Bunlar bırakın dindar olmayı, bazen kendilerini dini koyan zatın, hâşâ Allah'ın yerine koymaya bile kalkabiliyorlar.

Bir kimse Müslüman olunca o dinin bütün inceliklerini de biliyor diye düşünülemez. Böyle bir düşünce yanlıştır. Herkesin bilgisi birbirinden farklıdır. Bundan da bir utanç duyulması gerekmez. Çünkü her sahada yetişmiş olan kimselerin de durumu böyledir. Bu sebeple de kendisine bir şey sorulan sorunun cevabını bilmiyorsa cevap vermeye teşebbüs etmemeli; soran kimse de kime sorduğunu ve sorması gerektiğini iyi bilmelidir. Nasıl ki, kişi bir hastalığa yakalanınca onu tedavi edebilecek en hâzık doktoru buluyor veya bir hak kaybı söz konusu olduğu zaman kaybetmemek için en iyi avukatı arıyorsa dini bir konuda da kendisine hoş gelecek fetva vereni değil, doğru fetva vereni arayıp bulmalıdır. Kişi dinini ancak böyle koruyabilir.

4- 1998’de başlayan ‘Yeni Lisans’ programıyla birlikte İlahiyat Fakültelerinde Temel İslam Bilimleri Bölümü dersleri son derece azaldı. Mesela halen İlahiyat Fakültelerinde okutulan ‘İslâm Hukuku’ dersi, sadece dördüncü sınıfta iki dönem olmak üzere haftada iki saattir. Bu iki saati en verimli şekilde nasıl değerlendirebiliriz? Hangi konulara öncelik ve ağırlık vermeliyiz?

Önce böyle bir programa niçin geçilmiş olduğu konusuna kısaca temas edelim. İlahiyat Fakülteleri ilk açıldığı yıllarda konulan müfredatın hangi endişelerle geliştirildiğine daha önce temas etmiştik. O endişeler bazı kişi ve gruplarda hep vardı ve 1998’li yıllarda yeniden yeşerdi. Öyle olunca, eskiye dönmek için, 1950’den önceki duruma dönebilme özlemiyle yanan kimselerin dayatmasıyla, kendi düşünce ve zihniyetlerine uymayan bu programları ortadan kaldıracak yöntemlere başvuruldu. Dersi tamamen kaldırmak yerine baltalamak suretiyle, ders mütehassısına da Müslüman’a da yaramayacak hale getirildi. Bu olanlar, bunun neticesidir, yoksa bu konuların daha kısa sürede öğretilirliğinden hareket edilerek yapılmış bir şey değildir. Yanlış bir şeydir bu. Her şeyden önce bu konuda korku yanlışır. Bilgiden, ilimden korkulmaz. Biz de şöyle bir söz vardır: “Cahil bir dostum olacağına bilgili bir düşmanım olmasını yeğlerim.” Bu bakımdan İslâm’dan korkan kişiler ona inananları onun bilgisinden mahrum etmekle korkularını yenemezler. Onun doğru bir biçimde öğretilmesi ve öğrenilmesi her iki tarafın da yararınadır.

Bir dini öğretmek ve öğrenmekten alıkoymak korkunç bir şeydir. Korkanlar ve bu konuda her türlü baskı yoluyla öğretilmesinden alıkoymalar, bu konuda hiçbir fikri bulunmayan ve kendi fikirlerini savunamayacak durumda olan kimselerdir. Kendi düşüncelerinin başkalarının düşünceleri karşısında tutunamayacağını gören kimselerin endişesidir bu ve yanlışır. Bunun düzeltilmesi için gayret sarf edilmelidir. Başlangıçta da söyledim: İlahiyat Fakülteleri, İslâmi ilimler ağırlıklı fakülteler olmak zorundadır. Batıdaki Teoloji Fakülteleri de kendi dinlerine ağırlık vermektedirler. Onların bilgileri karşısında kendi dinimizi savunabilmek için, dinimizi iyi bilen elemanlar yetiştirmek mecburiyetindeyiz. Nitekim bugün Anayasada değiştirilmesinin dahi teklifi mümkün olmayan “Tevhid-i Tedrisat Kanunu”, İmam-Hatip Okullarından ayrı olarak üniversitede İlahiyat Fakültesi açılmasını, ‘bu konuda yeterli din âlimi yetiştirmek’ gerekçesine dayandırmıştır. İlahiyat Fakülteleri eğer kendilerine yüklenen bu görevi yerine getiremiyorsa açık olmalarının hiçbir anlamı kalmaz. İslami ilimleri, uygulayıcılarına doğru olarak aktarabilecek, bu bilgileri diğer dinler karşısında savunabilecek ve onlara anlatabilecek seviyede ilim adamları yetiştirmemiz, Tevhid-i Tedrisat Kanununun emridir. Bunu yerine getirecek programı yapmak da, bize düşen bir görevdir. ‘İşte var, açtık’ demek marifet değildir; ilâhiyat eğitim ve öğretiminde bu gaye hedeflenmelidir. Mademki bu, değiştirilmesi mümkün olmayan inkılâp kanunlarındandır,

o zaman onun hükümlerini yerine getirelim; bu alanda iyi elemanlar yetiştirmeye çalışalım.

Ben şöyle düşünüyorum: İlahiyat Fakülteleri, İslami ilimleri tüm incelikleriyle öğretme bile, bunları genel hatlarıyla bilen bir mezun verme mecburiyetindedir. Diğer bir ifadeyle, ansiklopedik bilgiye sahip elemanlar yetiştirmelidir. Yani herhangi bir konuda derinlemesine bilgi sahibi olan değil, daha fazla konuda bilgi sahibi olan elemanlar yetiştirmek mecburiyetindedir; çünkü buradan mezun olanların görev alanları ya Diyanet İşleri Başkanlığı, ya da Milli Eğitim Bakanlığıdır. Bu kurumlarda kendisine görev yüklendiği zaman, o görevi üstlenmekten korkmayacak, genel bilgilere sahip elemanlar yetiştirmek bizim görevimizdir.

Bugün Türkiye’de İslâm Hukuku uygulanmıyor. Başka bir dinin örf ve âdetinden kaynaklanan kanunların tercüme edilerek uygulandığı bir ülkede yaşıyoruz. Günümüzde hukuk; “Âmme Hukuku” ve “Hususi Hukuk” şeklinde bir tasnife tabi tutulmuştur. İslâm Hukukunun, bugünkü tasnife göre, Hususi Hukuk sahasına giren konuları, kişinin bir İslâmi Devlet olmasa da kendi kendine uygulaması gereken konuları içerir. Eğer kişi bunu uygulamazsa, bundan ahirette sorumlu tutulacaktır. Fakat Âmme Hukuku sahasına giren konular bir otorite tarafından uygulamayı gerektirdiğinden uygun olmayan yer ve zamanlarda, kişiler kendi kendilerine bu hükümleri uygulayamazlar. Böyle olunca, İlahiyat Fakültelerinde okuyanlar ve dolayısıyla mezun olanlar, hususi hukuk sahasına giren konular hakkında bilgi sahibi olacak şekilde programlar yapılmalıdır. Bu program hem kendisinin uygulayacağı, hem de kendisine en çok sorulacak konuları içerir şekilde olmalıdır. Bu sahaya giren konulara ağırlık verilmeli. Amme hukuku sahası da, yüksek lisans ve doktora tez çalışmaları olarak incelenmeli, konuların günümüz şartlarında nasıl değerlendirilmesi gerektiği üzerinde durulmalıdır. Böylece bir bütünlük sağlanmış olur. Daha uzun süre okutulma imkânı olsa, tabiatıyla daha iyi olur ama hâlihazırda bu söz konusu değildir. Lisansüstü çalışmalar da belli kişiler tarafından yapılacağı için, o konular da unutulmadan ve ihmal edilmeden nazari olarak gün yüzüne çıkarılmış olacaktır.

Böyle çalışmaların diğer bir faydası da şu noktada kendisini gösterir: Aslında hukuk dediğimiz şey kendisine uygulanacak toplumun örf ve âdetinden kaynaklanır. Hukukun kaynağı; “kanunlar”, “örf ve âdetler” ve “mahkeme içtihatları”dır. Bu açıdan ülkemizde uygulanmakta olan hukukun kaynağı, kendi örf ve âdetlerimiz olmalıdır. Böyle bir gelişim göstermesi de bunların bilinmesine bağlıdır. Maalesef bugün böyle özellikte bir hukuka sahip değiliz. Bugünkü hukukun söylediği ‘örf ve âdetlerin de hukuka tesir edeceği’ esasını benimseyen kimselerin, bu hukuku da okuyarak, günümüz şartlarında bu görüşleri tercih etmeleriyle, kanun haline gelmesine de yardımcı olunabilir. Böylece uygulanmakta olan bir hukuka müessir olabileme imkânını sağlamış oluruz. Bu da ihmal edilmemelidir.

5- Türkiye’de İlahiyat Fakültelerinin, hakkında fikir verecek kadar bir geçmişi var. Bu Fakültelerdeki İslam Hukuku alanında yapılan çalışmaların ilim dünyasına yeterince katkı yaptığını düşünüyor musunuz? Mesela İlahiyat veya İslam Hukuku öğrenimi görmemiş akademisyenlerin hukuk ile ilgili çalışmalarında İslam Hukukuyla mukayese yapabilecekleri yeterli kaynak ve materyalleri sunabildik mi? Bu alanda çalışmak isteyen genç araştırmacılara tavsiyeleriniz nelerdir?

Bilindiği gibi, 1924’te çıkan Tevhid-i Tedrisat Kanunu emri olarak kurulan İstanbul’daki Darülfünûn’a bağlı bir İlahiyat Fakültesi açılmıştı. Bu Fakülte aynı zamanda Osmanlı döneminden kalan ve burada müderrislik yapabilecek hocaların da bulunduğu bir ilim merkezi halindeydi. 1933’te üniversitelerle ilgili bir değişim (reform) uygulanınca, çıkan kanunda İlahiyat Fakültesi kapatıldı. 1949’da Ankara’da yeni bir İlahiyat Fakültesi açılıncaya kadar da arada bir boşluk meydana geldi. Bu yıllar –daha önce de ifade ettiğim gibi- biraz da İslami ilimlere hor bakılan bir dönem oldu. Sadece dışlanan, benimsenmeyen ve zihinlerden çıkarılmaya çalışılan değil, aynı zamanda ilerde zihinlere hitap edebilecek eserlerin de ortadan kaldırıldığı, yok edilmeye çalışıldığı, yok edilemeyenlerin de kütüphanelere hapsedildiği bir dönem yaşandı. Bu reformla Osmanlı döneminde yetişip gelmiş olan kimselerin de bu dönemde, ilimlerini satırlara dökebilecek imkân da ortadan kalkmış oldu. Aynı zamanda sadırlara yani kafalara nakletmeyi sağlayacak mekânlar da olmayınca ister istemez bir fetret dönemi meydana geldi. 1949’da Ankara Üniversitesinde İlahiyat Fakültesi açıldıktan sonra, onun da o güne kadar sürdürülen uygulamaya ters düşmeyecek bir gelişme göstermesini engelleyecek tedbirler alındı; program ve okutulan dersler ona göre düzenlenmişti. Bu sebeptendir ki, konuya İslam Hukuku açısından baktığımızda, hemen yeni bir yetiştirme ve bu yönde imkân hazırlama ve yönlendirme çalışması yapıldığını göremiyoruz. Ancak 1960’lı yıllardan itibaren bu Fakülteden, Yüksek İslam Enstitüsünden ve İmam-Hatip Okullarından mezun olan kimselerin kütüphanelerde var olan ve hatta bazı evlerde saklı kalmış bulunan yazma ve bazı matbu eserlere müracaat etmeleri; böyle kitapları arama ve okuyabilme imkânının yeniden doğması, bu kaynak eserlerin tekrar gün yüzüne çıkmasını sağladı. Bundan sonraki yıllarda ise ilmi çalışmalar da yapıldı.

Ancak ilk çalışmalar bir konunun doğrudan doğruya müstakil bir şekilde incelenmesi şeklinde değil, daha çok genel olarak ele alınması şeklinde oldu. Bundan sonraki gelişmelerde, yani 1970-80’li yıllardan itibaren münferit çalışmalar daha da çoğalarak belli bir mecraya oturdu. Bu çalışmalar, kendilerinden sonraki gelen ve yetişme arzusunda olan kişilere bir yol gösterici nitelik taşıyordu. Bu çalışmaların, memleketimizde yeni yetişecek kimseler açısından tabiatıyla bir takım faydaları olduğu muhakkak. Ancak, İslâm Hukuku açısından konuya baktığımızda, bu çalışmaların daha da faydalı

olabilmesi için, bu alanla ilgilenecek ve konular üzerinde çalışacak kimsele-
rin evveleminde hukukçu olmaları veya genel olarak hukuk ve özel olarak da
çalışacağı konuda hukuk bilgisine sahip olması gerekir. Fakat Cumhuriyet
döneminde kurulmuş bulunan Hukuk Fakültelerinde hukuk dersleri, İslâm
Hukuku ve özellikle de Osmanlılar döneminde hazırlanan ve İslam Hukuku-
nun son temsilcisi olarak görülen Mecelle “Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye” hak-
kında pek de müspet kanaate sahip olmayan hocalar tarafından okutuldu.
Buradaki hocalar İslâm Hukukuna ve onun mahsulü olan eserlere tamamen
arkalarını dönerek, bu eserlerde hiçbir şeyin olmadığı, esas hukukun Batıda,
özellikle de Roma Hukukundan başlayan, gelişen hukukta olduğu düşünce-
sinden hareket ettiler. Bu söylediğim yıllara göre aşağı yukarı yüz yıl önce-
sinden başlayan Batıdan aldığımız kanunların da etkisiyle, tamamen oradan
gelecek şeylerin güzel olduğu kanaatiyle hareket ettiler. Dönüp bir de ‘acaba
bizim hukukumuzda ne var?’ diye bakma ihtiyacı hissetmediler. Bakmak
isteyen kimseleri de tenkit ettiler; çünkü bu kimselerde, fıkhn onların ilerle-
melerini engelleyeceği, Batıdan alınan hukukun yerleşmesi, en azında gecik-
tireceği endişesi hâkimdi.

Bildiğiniz gibi on dokuzuncu asrın ortalarında biz Batıdan Ticaret Hu-
kukunu tercüme ederek aldık. Sonraki yıllarda her ne kadar kendimize has
bir Mecelle tedvin edilmişse de, Batının teknik yönden ilerlemesi, imalatın
çoğalması, bizim Avrupa Ülkeleri ile olan ticari münasebetimizi daha da ar-
tırdı. Neticede ticaretin, ister istemez, onların geliştirdiği kanunlar ve hukuk
çerçevesinde yürütülme mecburiyetini doğurdu. Bizim kendi kaynaklardan
üreterek bu ihtiyacı karşılayabilecek kanunlar yapmamız yerine, olduğu gibi
onların hazır kanunlarını tercüme ederek almamız ve yürürlüğe koymamız
daha kolay görüldü. Sonunda tamamen Batıya yöneldik ve Ticaret kanunla-
rının yanı sıra Ceza kanunlarını ve nihayet 1926’da Medeni kanunu İsviç-
re’den tercüme ederek almayı yeğledik.

Aşağı yukarı 1860 lı yıllarda Avrupa’yla çok sıkı ticari ve kültürel mü-
nasebetimiz var. 1860 lı yılların sonlarına doğru yapılmak istenen Medeni
Kanun konusunda üç ayrı fikrin ortaya atıldığını ve münakaşa edildiğini
görüyoruz. Bir grup, İslam Hukukunun olduğu gibi ele alınarak onun uygu-
lanmasını savunuyordu; yine bir kısım insanımız kaynak bizim hukukumuz
olsun ama metot ve tasnifte Batı Hukuku esas alınsın fikrini savunuyor ve
nihayet üçüncü bir grup da daha önceleri Ticaret ve Ceza Kanunlarında oldu-
ğu gibi, Batıdan olduğu gibi alınmasını teklif ediyordu. Nihayet ilk fikir galip
geldi ve bu sebeple Mecelle ortaya çıktı.

Bu tartışma 1926 öncesinde de yeniden ortaya çıktı, fakat bu sefer ga-
lip gelen fikir Batıdan olduğu gibi hazır bir hukukun alınması şeklindeydi.
Yani aslında alınacak olan kanundur ama bu kanun aynı zamanda Medeni
Hukukun da kendisi olduğu için öyle söylüyorum. İşte bunun üzerinedir ki,
1926’da İsviçre Medeni Kanunu tercüme edilerek yürürlüğe kondu. Hem de
bu kanun, yayınlanmasından 6 ay gibi kısa bir süre sonra yürürlüğe girdi.

Hâlbuki aslında hukukçular bu kadar az süreyi intibak süresi olarak yeterli bulmazlar. Meselâ, Alman Medeni Kanunu değiştiği zaman, yürürlüğe girme süresi olarak üç yıl belirlenmişti. Üstelik bu yeni kanun bizde olduğu gibi her yönüyle köklü bir değişimi de getirmiyordu ve zorlama sayılacak bir değişiklik de değildi. Yani onlarda uygulanmak istenen yeni kanun bizde olduğu gibi kendilerine tamamen yabancı olan bir hukuka dayanmıyordu. Yeni Medeni Kanun 1926'da üstelik bizim örf ve âdetimize uymayan bir takım hükümleri de cebren uygulama yönünü seçen bir kanun olarak meriyete sokulunca, tutturulması yani herkes tarafından benimsenmesi gerektiği için, geçmişle ilginin tamamen kesilmesi cihetine gidildi. Dolayısıyla İslam Hukukuna hep ters bakıldı; zamanını doldurmuş ve önümüzdeki süreçte de isteklere cevap veremeyecek nitelikte olduğu fikri yayılmaya ve yerleştirilmeye çalışıldı. O hukuk uygulanmak istendiği takdirde tamamen geri kalacağımız düşünceyi yaygın ve baskın bir şekilde işlendi. Bu düşünceyle yetiştirilmiş olan, Hukuk Fakültelerinden mezun kişiler, kariyer yaptıklarında tabiatıyla İslam Hukukuna sırtlarını çevirdiler. Diğer bir ifade ile o hukuku geride bırakarak yüzlerini Batıya doğru çevirip baktılar. Bundan dolaydır ki, 1970 ve 80li yıllarda bizim sahamızda gelişerek devam eden araştırmalar gün yüzüne çıktığı zaman, bu düşüncede olan Hukukçular tarafından benimsenmek bir tarafa, iltifat bile görmedi. Hukukçular bunlara bakmadılar bile. Aslında bak-saldı, istifade edecekleri noktalar yok muydu? Çoktu, ama bakmadılar.

Bilindiği gibi bundan birkaç yıl önce sayılacak zamanda bizde Medeni Kanunun değiştirilmesi söz konusu oldu. Bizim örf ve âdetimize uymayan ve ters düşen maddelerin değiştirilmesi istendi. Öteden beri sıkıntılı olan bazı maddelerin değiştirilmesi gereği üzerinde neredeyse hukukçuların ittifakı da oluştu. Bu konuda bazı değişiklik teklifleri yapıldı. Mesela sütkardeşiyle evlilik yasağı, bizim dinimizde inancımızda olduğu ve hukukumuzda bulunduğu halde, bize uygulanmakta olan kanunda böyle bir yasak söz konusu değildi. Miras taksimi söz konusu olduğunda, ölen kimseye çocukları ile anne ve babası varis olması durumunda, örfümüzde anne ve babanın miras alması söz konusuyken, bugün uygulanan hukuk bunu ortadan kaldırmıştı. Bu değişiklikte beklenen 70 yıllık uygulamadan sonra örf ve âdetimize uymayan bu ve benzer maddelerin uyar hâle getirilmesi idi. Hukuk ilmi de bunu söylüyordu. Böyle yapılması yetmiş yıldan fazla bir zaman Hukuk Fakültelerimizden yetişen, kariyer yapmış hukukçularımıza ve verecekleri dokümanlara güvenmek anlamına da gelecekti. Böylesine yapılacak bir değişiklik kendimize olan güvenimizi de artıracaktı. Yapılacak değişiklikte böyle bir yolun izlenmesi beklenirken maalesef yine kanunu aldığımız memlekette şimdiye kadar yapılmış değişiklikler neymiş diye onlara baktık ve onları aldık. Bu bakımdan aslında biz kendimiz yetiştirdiğimiz hukukçulara da güvenemedik. Kendimizin modernize ettiği Fakültelerde, Batıdan aldığımız hukuku okutarak yetiştirdiğimiz kimselerin, buldukları noktada kendilerinden istifade

etmemiz gerekirken, onları elimizin tersiyle iterek yine Batıdaki yetişmiş olan hukukçuların geliştirdikleri hükümleri aldık.

Böyle olunca da, bizim hukukçularımızın İslâm Hukuku sahasında yapılan çalışmalara ve neşriyata bakmaları beklenemez. Dolayısıyla yeteri derecede istifade etme düşüncesinin bile olduğu söylenemez. Bir de şu var, Hukuk Fakültesi ve hukukçular kendilerinin hukukçulukları yanında, başka kimselerin de yetişebileceğine asla inanmazlar. Dolayısıyla İslam Hukuku sahasında yetişen bir kimsenin kendilerine kaynak olabilecek bir fikir üretebileceğine de inanmazlar ki, bunlara dönüp baksınlar veya onları arasınlar.

Aslında İslâm Hukuku sahasında, hem de mukayeseli olarak, onların da ufkunu açabilecek ve faydalanabilecekleri birçok neşriyat yapılmıştır. Fakat onların gözleri sadece Batılı kaynakları görmeye ayarlı olduğu için, bunların farkında bile değildirler.

Bizim Hukuk fakültelerimiz, İslam Hukukunu bir hukuk olarak görüp de Fakültelerinde bir bilim dalı olarak okutmayı düşünmediler. Dünya'nın pek çok Hukuk Fakültesinde en azından seçmeli bir ders olarak yıllardan beri okutulmakta olmasına rağmen sanıyorum, bizde İslam Hukuku daha yeni bazı Hukuk Fakültelerinde ancak seçmeli ders olarak okutulmaya başlamıştır. .

İslam Hukukunun İlahiyat Fakültesinde, beşeri hukukun da Hukuk Fakültesinde okutulması ayrılığa da sebep oldu. Biz özellikle günümüzde İslâm Hukuku ile ilgili bir konu üzerinde yaptığımız çalışmalarda, en azından tasnif olarak istifade etmek için bugünkü hukukçuların çalışmalarına bakıyoruz, çalışmakta olan öğrencilerimize onlardan istifade etmeleri gerektiğini söylüyoruz. Her ne kadar kaynağımız farklı olsa da. Kaldı ki, iki hukuk arasında mukayese yapan da yine biziz. Şüphesiz bu ihtiyacı iki tarafın da duyması gerekir.

Hukukçuların, İslam Hukukunun varlığının farkına varmaları, hissetmeleri veya duydukları zaman onu dikkate almaları ancak o Fakülte içinde bunun bir ana bilim dalı olarak yer almasıyla mümkündür. Aslında 1982'de YÖK Kanunu çıktığı zaman, Hukuk Fakültelerine ders olarak İslam Hukuku konmuştu ve bu sahada araştırma (yüksek lisans ve doktora) yapacak kimselerin onların patronajında bunu yapmaları uygun bulunmuştu. Fakat biz bunun tamamen tek taraflı kalacağı müspet bir yönde gelişmeyeceği düşüncesiyle, bu dersin İlahiyat Fakültelerinde bir anabilim dalı olarak değerlendirilmesi ve buradaki Hocaların danışmanlığında İslam Hukuku sahasında lisansüstü çalışma yapacak elemanların yetişmesi yolunu tercih ettik. Kendimiz bu konuda değişiklik yapılmasını istedik ve bu da gerçekleşti. Gerçekleşti ama bunun iyi olan tarafı da oldu, kötü olan tarafı da. İyi olan tarafı, kendi sahamızda evvela sahayı tanıyan elemanların yetişmesi sağlandı. Fakat diğer sahada olan kimseler İslam Hukuku sahasını ikincil olarak dahi olsa pek göz önünde bulundurmadılar, bundan dolayı da bizim çalışmalarını

mızı değerlendirmeleri gereken kimseler, özellikle de hukukçuları kastediyorum, buna dönüp bakmadıkları için, bu durum bizim onlara yeteri kadar yardımcı olamadığımız şeklinde bir görüntü verdi. İslam Hukuku alanındaki çalışmalarımıza onlar zaman zaman bir göz atsalardı, istifade edecekleri çok şey bulacaklardı. Bu eksiklik, çalışmalarımızın eksikliğinden değil, bana göre, onların bizi yeteri kadar önemsememelerinden kaynaklanmıştır.

Cumhuriyetin ilk yıllarından itibaren daha önceki yıllarda Batıda yapılan İslam Ansiklopedisinin Milli Eğitim Bakanlığının koordinatörlüğünde tercümesi yapıldı. Sonraki dönemde kendi ana kaynaklarımızdan istifade ederek yepyeni bir İslam Ansiklopedisi çıkarmış olmamız, bizim bu konuda yeterli çalışma yaptığımız ve daha iyisini de yapabileceğimiz anlamına gelir. Bu maddeleri yalnız ilahiyatçılar değil, kendi sahasında yetişmiş diğer akademisyenler de yazmaktadır. Bu da bizim açılımımızın geniş olduğunu gösterir.

Biliyorsunuz, bizim Batıyla ilişkimiz, özellikle Fransa'yla münasebetler şeklinde başlar ve Kanuni Sultan Süleyman dönemine kadar uzanır. Sonraki dönemlerde de bu artarak devam eder. O dönemlerde Fransa, Avrupa'da öne çıkan bir devlet idi. Bundan dolayı, mesela en basitinden söyleyelim, birçok şey bizim kültürümüze Fransa'dan geçmiştir. Yıllarca çocuklarımızı terbiye etmek için bile, Fransız mürebbiyeleri istihdam ettik. 19. asrın sonlarında, hatta 20. yüzyılın başlarında bile bir evin modernliğine bakarsanız, Fransızların izlerini görürsünüz; evlerin bir köşesinde yer alan piyanolar bunlardan bir örnektir. Onları evlere alıp koyarken, biz de kendimizi onlar gibi hissettiğimizi anlatmış oluyoruz. Demek ki, o devirde bir Batılı gibi yetiştiğimizi veya en azından çocuklarımızı öyle yetiştirdiğimizi göstermek lüzumunu hissetmişiz. Avrupa'da sanayi devriminden sonra gelişen teknolojik durumu göz önüne alırsak, o dönemde onlardan bir hayli geri olduğumuzu söyleyebiliriz. Biz daha çok ziraatçı kaldık, çoğu zaman ziraatçılığımızı de iyi yapamadık, sadece bir asker millet olduk, yani Anadolu insanı ancak devletin hazır askeri durumuna dönüştü. Bunu gören devrin padişahları, hiç olmazsa ilimlerini ve teknolojilerini getirsinler diye Avrupa Ülkelerine çok eleman gönderdi. Bu günümüzde de devam etmektedir.

Bizim buradan gönderdiğimiz elemanlar, ilk önce yanında çalışmak üzere gittikleri bilim adamlarının kiliseyle barışık olmadıklarını gördüler. Çünkü oradaki ilim adamları, pozitif ilimleri ilâhlaştırmış durumdaydılar. Her şeyin onunla başlayıp onunla biteceği kanaatindeydiler. Buna mukabil Kilise de ilim adamlarını manen tatmin edecek seviyede değildiler. Onlar sadece kilisenin ilim adamları üzerinde manen oluşturdukları baskıya dayanıyorlardı. Bu sebeple oradaki ilim adamlarıyla Kilise temsilcilerinin çatışması kaçınılmaz oldu. Bizim gönderdiğimiz kişilerin, hocalarında ilk gördükleri şey işte bu oldu. Kilise ve İlim adamlarının çatışması din ile ilmin çatışması olarak algılandı. Tabiatıyla oralara gidenler, kendi dinlerini de yeteri kadar tanıyan kimseler olmadıkları için 'ilim başka din başka', 'ilim dine

karşı çıkıyor' şeklindeki zihniyet bu kişilerin kafasına yerleşti. Memleketimize döndükleri zaman da, ilim ve teknoloji getirecek olan bu insanlar, 'ilim ayrı, din ayrı; ilim dinle bağdaşmaz' düşüncesini getirdiler. Bunun İslâm Diniyle uzaklığı veya yakınlığını bile düşünmediler. Dönüşlerinde orada öğrendikleri müzik ve dansın yanında kendilerinin de modernleştiğini gösterecek olan şeyleri; mürebbiyeler, müzik aletleri, danslar, içkiler vs. getirdiler. Böylece bizde o yıllarda ilim ve teknoloji yerine bunlar yaygınlaştı. Bu durum cumhuriyetin ilk dönemlerinde de vardı ve bu baskı ve hâkimiyet hep devam etti.

Bundan dolayıdır ki, dini öğretecek kurumlar açıldığında, 'aman bunlar gerici olmasın' düşüncesiyle, bu kurumların temelini teşkil edecek olan ilimleri değil, daha rahat içerikli programlar geliştirildi. Bu da tabiatıyla yetişme tarzını farklı kıldı. Bundan dolayıdır ki, ilim ve din bağdaşır mı bağdaşmaz mı tartışmaları 1940'lı yıllardan başlayarak 1950'li ve 1960'lı yıllarda da tartışılmaya devam etti. Biz İmam-Hatip Okulunda okurken bile, bazı öğretmenlerimizin, 'ilim adamı olacak kimsenin dine bağlı olmaması gerektiği' fikirlerini dinlemişizdir, ama sonra gördük ki dindar insanlar da pek ala iyi ilim adamı olabiliyor. Bu durum sonraki yıllarda dindar insanların yaptıkları ilmi araştırma ve çalışmalarda kendini göstermiştir.

Ancak Avrupa görmüş ilim adamları ve bunların zihniyetini benimseyenler bu durumu görmezden gelip onları hep karşılarında gördükleri için gizli, açık mücadelelerini sürdürdüler. Bu süreç nihayet 1998'de İmam-Hatip Liseleri ve genel olarak Din Eğitimine vurulan darbeye sonuçlandı. Bana göre bu çatışmanın temelinde İslâm'a karşı olma fikri yatmaktadır. Diğer taraftan Avrupa'daki ilim-kilise çatışmasının, sanki durum bizde de aynı imiş ve ilimle din çatışmış, hele İslâm Dini ile modern ilim çatışması kaçınılmazmış gibi değerlendirilmesi bazı kesimlerin de işine geldi. Bu düşüncede olanlara İslam Dininin ilme değer verdiğini, ilk inen ayetin emrinin "oku" olduğunu öğrenmenin ve öğretmenin kalemle olacağını bildirdiğini, fakat bundan haberdar olmadıklarını söylemekle yetinelim.

Bu düşünce neticede bizim bulunduğumuz yere başkalarının farklı bakmasına sebep oldu ve İlahiyat Fakültelerinin daha fazla imkân bularak daha çok üretici hale gelmeleri ve özellikle ürettikleri ilmin kaynak değeri olması halinde sıkıntının gittikçe büyüyeceği endişesiyle işte 1998'deki gelişme ortaya çıktı. Her şeyden önce bunun aşılması gerekir. Nasıl aşıılır? Bir defa ilim kimden gelirse gelsin, korkulacak bir şey değildir. Herhangi bir ilmin yaygınlaşmasından korkan kimse, kendi bilgisine güvenemeyen kimse değildir. Çünkü karşısında söyleyeceği bir söz olsa o da pek ala bunu söyleyecektir. Söyleyecek sözü olmayan veya karşısındakini bilgisiyile susturamayan, ikna edemeyen kimse, başka yollarla susturmayı tercih eder. O yol da bu anlattığım şekilde bulunmuştur. Onun için önce bu korkunun yenilmesi gerekir. En azından "ilim, ilim içindir" düşüncesi benimsenmelidir.

İslam Hukuku sahasında çalışmak isteyen gençlerimizin her şeyden önce ilme yönelmeleri gerektiğini düşünüyorum. Yani ilim kimsenin kafasında durduk yerde hâsıl olmaz. Bu bakımdan yazılı olan kaynaklara müracaat etmek suretiyle, kendilerinin ufuklarını açacak bilgileri elde etmeleri ve bu bilgileri daima araştırarak ve üzerinde düşünerek değerlendirmeleri gerekmektedir. Bazen bir âlimin görüşünü tespit etmek için çalışma yapılırken, onun üzerinde daha önce de çalışma yapılmış olduğunu görebilir. Eğer o âlimin kaynaklarına ulaşmaz da, ikinci el diyebileceğimiz bu kişinin görüşüne itibar ederek olduğu gibi alırsa yanılabilir. Bu bakımdan, o verilen bilginin doğru olup olmadığını da ilk kaynaktan araştırmak ve tetkik etmek gerekir. Böyle olmazsa, sağlam bilgiye ulaşılmış olmaz. Biz bunu zaman zaman görüyoruz. İnsan halidir; bir kimse, kendisinden önceki bir âlimin eserinden bilgi alırken yanlış alabiliyor. Bazen söylenenin tam tersini bile anlayabiliyor insan. Hatta konuşmada bile insan konuşanın söylediklerinden tam tersi bir anlam çıkarabiliyor. Bu tabii bir şeydir. Ondan sonraki gelen kimseler de o kitaptan aldıkları için aynı yanlış yapmışlardır. Yani bazen biri diğerinden sonra yazılmış, üç dört kaynağa bakarsanız, ilkinin yaptığı hatayı sonrakilerin de yaptığını görürsünüz. Bu bakımdan konu esas kaynağa müracaat ederek değerlendirilmelidir. Hatta bir takım tercüme eserlerin asıllarına ulaşma imkânımız varsa, tercümelerinden değil, asıllarından faydalanmalıdır. Tercümeden alma kolaylığına kapılmak yanlış olur. Ben, metnin asıllarını da kendi çalışmalarına alan araştırmacıların, metni tamamen ters anladıklarını pek çok defa gördüm. Bugün kariyer yapmış, en yüksek seviyeye ulaşmış olan arkadaşlarımız bile bazen dalgınlık eseri bu hataları yapabiliyorlar. Bu kaçınılmazdır, herkes yapar manasında söylemiyorum ama olabilir ki ikinci el kaynaklar hatalı değerlendirmiş olabilir, onun için birinci kaynağa müracaat edilmelidir.

Tabiatıyla Kur'an-ı Kerim ve hadislerin nasıl anlaşılması gerektiği konusunda, ilk dönemde yaşayan veya o döneme yakın olan kimselerin ne anladıkları bizim için önemlidir, ama günümüz şartlarında da 'acaba bu başka türlü de anlaşılabilir mi?' diye değerlendirmenin bir zararı yoktur. İlim böyle gelişir. Ben Kur'an-ı Kerim'in mucizeliğini şu yönde de görüyorum: Nâzil olduğundan bu yana on beş asra yakın bir zaman geçti. Her asırda yüzlerce kitap onu anlamak için yazıldı, fakat bugün bile onu anlamak için o yazılanlar yetmiyor. Böyle olunca, tabiatıyla bu dönemde de ayrı bir şekilde anlaşılabilir. Basit bir örnek vermek gerekirse, günümüzde yıllar öncesiyle mukayese edildiği takdirde kendiliğinden bitivermiş gibi onlarca, yüzlerce meal ortaya çıktı. Eğer bunlar biri diğerinden farklı olduğunu iddia ederek ortaya konuyorsa, bu farklı anlamaları sağlayan –samimi olarak bu işin üzerinde duran kimseler için söylüyorum- Kur'an-ı Kerim'in mucize oluşudur. Bu kadar meallere rağmen yeni bir takım mealler ve tefsiller hazırlanacak; bu devam edecektir. Yani kaynaklar eskimez, kaynaklar kendilerinden bilgi alınmasıyla tükenmez. Onlardan yeni bilgilerin üretilmesi, sahih kaynaklar-

dan sahih bilgiler alınması suretiyle günümüzde kullanılır yönünün değerlendirilmesi genç araştırmacıları bekliyor. Onlar bunun üzerinde durur, değerlendirirlerse sanıyorum geleceğe daha iyi hizmet ederler.

6- Türkiye'deki İslâm Hukukçuları çağdaş problemlerin çözümü konusunda acaba ne kadar başarılılar?

İslam Hukukçuları, tabiatıyla günümüzde yaşayanlar ve yakın zaman önce vefat etmiş olanlar da dâhil, içinde yaşadıkları toplumun toplumsal gelişmelerini değerlendirmeye tabi tutmuşlar ve tutmaktadırlar. Konuya, verilen hükümleri bütünü itibariyle, bu problemi yaşayan kimseler tarafından alınıp uygulanması açısından bakacak olursak, böyle bir şeyin varlığından söz etmemiz mümkün değil. Çözüm ve uygulama daha dar çerçevede kalmaktadır. Genel bir değerlendirme yapılması söz konusu değil. Neden? Farklı anlamaların ortaya çıkardığı farklı görüşler vardır. Bu verilen fetvayı uygulayacak kimseler de farklı yerlerde bulunmaktadır. Onlar üstelik işlerine geleni alıp uygulamaktadırlar. Ayrıca konuya yakın olmayan kimselerin verdikleri hükümler de var. Bu gibi şeyler her dönemde olmuştur. Bir dönemde, aynı şehirde, dar toplum çevresinde düşündüğümüz takdirde bile, birden fazla kişi fetva verdiği zaman, farklı fetvaları uygulayan kimseler olmuştur ve bundan da tabii bir şey olmaz. Kimse 'illa filancanın sözüne uyulacak' da diyemez.

Böyle bir şeyi yaparken bazı kimseler kendilerinin söylediklerinin doğru olduğunu belki kendileri teyit etme ihtiyacını hissettikleri için geçmişte hep kötülediklerini de görürsünüz. Hatta onların yobaz ve istismarcı olduklarını söylediklerini iştirsiniz. Aslında tamamen yobazlık yapan, istismar eden kendileridir. Geçmişte eğer bu konuda yeteri kadar kendisi gibi düşünen elemanlar yetişmediyse, bunun vebali o düşünemeyen kimselerde değil, onun yetişmesi için gerekli malzeme ve yerleri hazırlamayan kimselere aittir. Bir taraftan İslami ilimleri öğrenme noktasında kendisine gösterilmiş kurumları yeteri kadar donatmayı gereksiz şeylerle meşgul edip onun gelişiminin önüne geçmek; diğer taraftan da 'sen yetişmedin' demek yanlış olur. Ben bunu, 1980 12 Eylülünden sonraki dönemde Milli Eğitim Bakanı Hasan Sağlık zamanında kapalı kapılar arkasında yapılan bir din eğitimi şurasında, bizzat Bakanın kendisine söylemiştim. O zaman da İmam-Hatip Okullarının orta kısmı kapatılmıştı. Yozgat Yüksek İslam Enstitüsü de kapatılmıştı. İmam-Hatiplilerin önünün kesilmek istendiği bir durum söz konusuydu. Ben orada bulunan farklı kurumlara mensup kırka yakın kimseye şöyle bir konuşma yaptım:

"Bugün bizden birisi Avrupa'ya gitse, yolu küçük bir yerleşim merkezi, bir köye düşse, orada bir kilisenin papazının sadece Teoloji Fakültesi mezunu değil aynı zamanda bir başka fakülte mezunu olduğunu görür. Türkiye'ye döndüğünde de ağzı sulanarak; 'azizim, Avrupa ülkelerinin hali bir başka,

orada bir köye gittim, bir şapelde görevli olan bir papaz gördüm, adam iki fakülte mezunu, adamın dünyadan haberi var, her şeyi biliyor', diye konuşur. Ondan sonra döner der ki 'Nerde bizim böyle din adamlarımız? Yok, azizim bizim din adamlarımızın hepsi gerici...'. Şimdi siz bu okulları kapatmak istiyorsunuz. Kapattığınız zaman böyle din adamları nereden yetişecek? Bunu kimden, nereden ve nasıl bekliyorsunuz? Bunların önünü kesiyorsunuz, başka fakültelere gitmesini engelliyorsunuz. Mesela bir Kocatepe camiinin, bir Sultan Ahmet'in, bir Süleymaniye'nin, bir Selimiye'nin imamının iki fakülte bitirmiş olmasını kim istemez? İstemeyen biz değiliz, onların yetişmesini istiyoruz ama bu engellemelerle böyle insanlar yetişmez", dedim.

Şimdi bugün kendisinin fetvasını beğenip de başkalarını beğenmeyen kimseler, genellikle de hademe-i hayrâtı suçlarlar. Diyanet'in din görevlilerini bu yönde mahkum etmek istemeye çalışanlar, aslında kendilerini suçlamaları gerekir. Onların hiç mi suçu yok? Hani türkücülerden birisi çıkmış: "Urfa'da Oxford vardı da ben mi okumadım' demişti. Önünü kapatacaksın, bir takım sıkıntılarla baş başa bırakacaksın, yetişmesi konusunda destek vermeyeceksin, mümkün olduğu kadar her türlü baskı altında tutacaksın, onun aleyhine efkâr-ı umumiye oluşturacaksın ve ondan sonra, bu baskı altında okumaya çalışan çocukların en iyi şekilde yetişmesini talep edeceksin. Bu mümkün mü? Böyle bir şey olamaz, bu insanın yaratılışına aykırı bir durumdur.

Din adamlarını, din görevlilerini hakir görerek, onları tu kaka edip efkâr-ı umumiye nezdinde hiçbir şey olmadıklarını söylemek, bu alana yönelmenin yanlış olduğunu yaymak, çocuk yaşta olan, ilerde acaba hangi mesleği seçsem diye düşünen bir kimsenin, bu karşı bakışlar altında o mesleği seçmesini, isteyerek oraya gitmesini imkânsız hale getirmektedir. Suçu kendimizde aramamız lazım. Marifet iltifata tabidir. Bugün ilkokul talebelerine sorsanız, bir kısmı bu meslekleri gördüğü için doktor, mühendis, bilgisayarçı olmak istediğini söyler. Bazen de giyim kuşamına özendiği, belki kendisinde otoriter bir tavır sezdiği için subay olmayı tercih eder. Neden? Çünkü aynı zamanda subay Türkiye'de halen itibar edilen bir kimse olduğu gibi, subaylık da imrenilecek bir durumdur.

Marifet iltifata tabi olduğuna göre, kişinin yönelmesi de bu iltifattan kaynaklanmaktadır. Bizim din adamlığına ve bunları yetiştiren İmam-Hatip Okulları ve İlâhiyat Fakültelerine 'iltifat'ın önünü kesecek tavırlar sergileyip sonra da bu kişilerin 'marifet'ini beklememiz doğru olmayan bir davranıştır. Bu bakımdan ben bu konuda aleyhinde konuşulan, yeryüzünde sığınacağı bir yer bırakılmayan kimseleri değil, bu sözü densizce söyleyen kimseleri haksız ve yanlış buluyorum. Bunların sözlerine de itibar etmiyorum. Bunların ileri sürdükleri fikirlere itibar edilmez. Zaten onlar da itibardan düşüyor, onlara halk da itibar etmiyor. Kendi kendileriyle çelişikliler, toplumla da çelişkili olduklarını bu şekilde gösteriyorlar.

Bazen söylenen bu tür yanlış sözler ve görüşler, Müslümanlık sıfatından ayrılmadan kendi gönlünce yaşamak isteyenlere hoş gelebilir. Ama onların sesi bazen çok çıkıyor, sanki çözüm o imiş gibi gösteriliyor. Temelde bakıldığında çözülmemiş bir problemin olduğunu ben görmüyorum. Bunların bir kısmı belki, gelişecek teknoloji, tıp ve diğer ilimlerin ışığında yenilenmeye muhtaç olabilir. Yani her döneme göre, değişebilecek fetvaların verilmesi söz konusu olabilir.

7- Günümüzde birçok hukukçu İslam Hukukunun kaynağı itibariyle dine dayalı bir hukuk sistemi olduğu, din kurallarının sabit, hayatın ise dinamik bir süreci ifade ettiği, dolayısıyla değişmeyen din kurallarıyla, değişen ve gelişen hayatın ihtiyaçlarının karşılanamayacağı, bu sebeple de İslam Hukukunun donuk bir yapıya sahip olduğu şeklinde bir kanaate sahiptir. Gerçekten iddia edildiği gibi İslam Hukuku donuk ve çağdışı bir hukuk sistemi midir?

İslam Hukuku hakkında gerçekten böyle bazı iddialar ileri sürülmektedir. Daha doğrusu, öteden beri dini hukukla ilgili bu tür şeyler söylenegelmiştir. Fakat bunu söyleyenler genelde dine dayalı hukukun sistemini ve yapısını bilmeyen kimselerdir. Çünkü din -vahye dayanan dini kastediyorum tabiatıyla- bir defa insanlara kabul edebilecekleri bir değer olarak gelmiştir; insanları da kabul edip etmeme konusunda serbest bırakmıştır.

Hız. Âdem'den günümüze kadar devam eden bir insan nesli var. Dünyanın her tarafına yayılmış ama tek merkezli bu insanlar, kendi iradelerine göre serbestçe hareket ediyorlar. Yaptıklarının bir kısmı doğru, bir kısmı da yanlıştır. Bu yanlış ya insan tabiatına ya da belli bir kritere göre değerlendirildiğinde ortaya çıkar. Tarihin ilk yıllarından itibaren insanların büyük bir kısmının çeşitli şekillerde kınanacak, başkasını kendine düşman edecek ve cezayı gerektirecek davranışlarda buldukları bir gerçektir. Bu bakımdan insanların belli kriterlere uyarak yaşaması hep arzu edilmiştir ve hukuk da zaten bundan, böyle bir ihtiyaçtan doğmuştur. Bu bakımdan Hukuk toplu olarak yaşama kabiliyetinde yaratılan insanın toplum içindeki hareket tarzlarını düzenler ve bu konuda kurallar koyar. Eğer hukukta kural olarak bir uyma mecburiyeti söz konusu ise bu hukuk sistemi neye ve nereye dayanırsa dayansın, koyduğu kurallara uyma mecburiyeti daima vardır, uymayan kimse müeyyideyle karşılaşır. Zaten hukukun bir özelliği de bu kurallara uyma mecburiyetini sağlayan müeyyideli kurallar koymasındır.

Din, süregelen bu insanlık âleminde insanların neye, nasıl inanmaları, nasıl yaşamaları ve insana yakışır bir tarzda hareket etmeleri gerektiği konusunda yol gösteren bir vahiyden ibarettir. Yoksa bir sel gibi devam eden insanlığın önüne geçip, 'durun bakalım burada, bundan sonra buna uyacaksınız' diye bir zorlaması söz konusu değildir. Din insanın kendisinin kabul

edebileceği, kalben bağlanabileceği esasları içerir. Bu aynı zamanda insanın terbiye edilmesi demektir yani kişi belli bir şeye bağlı olursa, tabiatıyla o bağlandığı şeyin düşmanlığını çekecek herhangi bir davranıştan da uzak durur. Bu bakımdan din insanı belli inanç sistemi içerisinde eğitir. Tabii ki onu kabul edenleri eğitir, kabul etmeyenler bildikleri yolda devam ederler.

Eğitilmiş, dinin esaslarını uygular insanlardan oluşmuş bir topluma, o dinin getirdiği esasların uygulamasının zor gelmesi diye bir şey tasavvur edilemez. Bu bakımdan insanları zaten inanmaya cebretmeyen bir dinin, değişmez kurallarıyla inanan kimseleri kısıkaç altına aldığı düşünmek yanlışır. Kaldı ki, Kur'ân-ı Kerim bir dinin kitabı olduğuna göre, 'şöyle hareket edin, şöyle hareket etmeyin' diye bir takım emir ve yasaklar şeklinde oluşmuş hükümleri içeren bir kitap da değildir. Her şeyden önce insanın, yaşayışını kalben bağlandığı bir varlığın kabul edebileceği şekilde devam ettirmesini sağlayan bir kitaptır. Bundan çıkan hükümler de o kimselere herhangi bir şekilde ağır gelmez. İnsan buna rağmen bir yasağı ihlal ederse, tabiatıyla toplumun ve insanın kendi menfaati için onun engellenmesi gerekir. Bu engellemelere dikkat ettiğimiz takdirde, herhangi bir yasağın hükmü o kimse için bir problem oluşturmaz. Yani yasak olan bir şeyin varlığını bilen bir kişi, o yasağın aksine davranmak isterse, onun varlığını hisseder, aksi durumda bu yasağı hissetmez. Bu bakımdan, uygulama ve uyma konusu bir problem teşkil etmez.

Bir toplumu ve içinde yaşayan fertlerin düzenini sağlamak ve birbirleriyle olan münasebetlerini belli kurallar içerisinde yürütmelerini gerçekleştirmek üzere oluşturulacak hukuk kuralları, toplumun inandığı ve bağlandığı bir dinin ürünü olarak uygulamaya konulacağından ve bu kuralların da kaynağı bu dinin kitabı olacağından, belirlenecek kurallar kendilerine uygulanacak toplumun inancına asla ters düşmez. Bu açıdan bakıldığında din kaynaklı kurallarla kendilerine uygulanacak toplum ilişkisi arasında bir zıtlık veya bir uyumsuzluk söz konusu olamaz.

Burada şu hususu göz ardı etmemek gerekir: Tarihte bazı yöneticiler doğrudan ilâhlarından aldığı talimatla toplumu yönettiklerini söylemişlerdir. Böylece onlara itaat tanrıya itaat olarak görülmüş ve bu tür idarecilerin astıkları kestikleri kestik olarak algılanmıştır. İslâm Dininde böyle bir şey olmadığı gibi onun kitabı olan Kur'ân-ı Kerim de ortadadır. Onda yer alan hükümler her dönem ve her yerde yapılan yorumlara açıktır. Bundan dolayıdır ki, aynı asırda, fakat farklı bölgelerde yaşayan âlimler bir konu hakkında farklı içtihatlarında bulunmuşlar, bu görüşlerden farklı mezhepler oluşmuş, fakat bunların hiçbiri din dışı olarak değerlendirilmemiştir. Aynı asırda var olan iki ayrı İslâm Devleti farklı içtihatlarla dayanan görüşleri kanunlaştırmışlardır. Eğer söylendiği gibi İslâm Dininin getirmiş olduğu hükümler donuk olsaydı, ne farklı mezhepler teşekkül eder, ne de ayrı devletlerde veya bir devletin ayrı asırlarında aynı konuda farklı hükümler uygulamaya konurdu. Şu unutulmasın ki, İslâm'ın aynı olması gereken bir ibadeti bile, farklı bölge-

lerde, yapılan içtihatlar neticesinde farklı olarak yerine getirilmektedir. Böyle bir dine donuk demek akıl, iz'an ve insafla bağdaşmaz.

Genel olarak insanlığın emeline bir bakalım: İnsanoğlunun bu dünyada iki şeye karşı üstünlük kazanma, onlara hâkim olma arzusu vardır; tabiat olaylarına ve kendi nefesine. Bunlara karşı bir hâkimiyet kurabilirse insan kendisini dünyada muzaffer olmuş sayar. İnsana baktığımızda kendisinde bu iki şeye hâkim olabilecek kabiliyete sahip olduğunu görürüz. Bu iki şeye hâkim olabilmek kabiliyeti insanda vardır. Allah yaratılıştan insana tabiata hâkim olabilmek kabiliyeti de, nefesine hâkim olma kabiliyetini de vermiştir.

Tabiata hâkim olabilmek için bir takım alet ve edevatları icat eden insan, bugün yaşadığı yerin tabanına kadar inme imkânı bulduğu gibi, gökyüzüne azami derecede çıkabilme imkânı da bulmuştur. İnsan bunu Allah'ın verdiği kabiliyetle yani hem akıl, hem de beden gücünü kullanarak gerçekleştirmiştir. Nefsine hâkim olabilmek ise insanda insan olabilmek özelliğidir. Eğer kişi bunu kazanamazsa onun sadece canlı bir varlık olarak insanlığından söz edilebilir ama insanlık özelliği taşıyan bir varlık olarak değerlendirilmesi çok zordur ve hatta mümkün değildir. Nitekim hiç gözünü kırpmadan, acımadan sayılamayacak kadar kişiyi öldüren kişi madde olarak insan olsa da insanlık özelliği açısından baktığımızda biz ona insan diyemiyoruz. İnsandan beklenen ve kendisinden istenen ise insanın kendi yaratılışına uygun bir hayat sürmesidir. Durum böyle olunca nasıl bir hayat sürmesi gerektiği konusunda kendisinin belli noktada irşat edilmesine ihtiyaç vardır. İşte bu irşat vahiy aracılığıyla yapılmıştır.

İnsanlığın ilk atası olan Hz. Âdem (as) ve eşi Havva yeryüzüne indirildiklerinde, yani Şeytan her ikisine de suç işleterek onların ayaklarını kaydırınca Hz. Âdem (as) ne yapacağını bilememiş ve onun imdadına yetişen vahiy olmuştur. (فَتَلَوَّىٰ آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ) “derken, Âdem (vahiy yoluyla) Rabbinden bir takım kelimeler aldı, (onlarla amel edip Rabbine yalvardı. O da) bunun üzerine tövbesini kabul etti” (Bakara 2/37) ayeti bunu gösteriyor. Yani Âdem Allah'tan vahiy aldı, onunla birtakım şeyler öğrendi de ancak bununla tövbe etti, aksi halde tövbe etmesi mümkün olmayacaktı. Demek ki insanın yaşayışını düzeltebilmesi için kendisine gönderilecek bir vahye ihtiyacı var. İşte bu vahye ihtiyaç göz önünde bulundurulacak olursa, vahye dayalı dinlerin müntesiplerinin davranışları ile diğer insanların davranışları arasında mutlaka farklılıklar vardır. Din, toplu olarak yaşayan insanın birbiriyle münasebetlerini düzenleyici kural koyan hukukun işini zorlaştırıcı değil, aksine kolaylaştırıcı bir rol üstlenmiş demektir.

Bugün yeryüzünde yaşayan insanların inandıkları vahiy mahsulü dinlere baktığımızda bozulmamış ve değiştirilmemiş, tek din İslam Dini ve insan elinin karıştırmadığı tek kitap da onun kitabı olan Kur'ân-ı Kerim'dir. İnsan aslında ona müracaat eder, nasıl yaşaması gerektiğini öğrenirse mutlu bir

hayat sürer; dolayısıyla mutlu bir âhret hayatını da garanti eder. Konunun din boyutu böyledir.

‘İyi ama hukuk dediğimiz şeyde bunlar söz konusu mu? Din böyle ama hukuk noktasından buna nasıl bakacağız?’ denecek olursa: Gelelim konunun hukuk boyutuna. Bir defa şu hakikatin altını kalın bir çizgi ile çizelim: Bugün yeryüzünde uygulanmakta olan ve insan eseri olarak takdim edilen bütün hukukların temelinde din vardır. Buna Roma Hukuku da dâhildir. Daha önce hukukun temel kaynaklarından birinin “örf ve âdetler” olduğunu söylemiştik. Örf ve âdetlerin temelinde de din yatar. Din insanlık tarihinde ilk insan olan Âdem a.s. zamanından beri vardır. İnsanlık tarihinin her safhasında dini görmekteyiz. Bu bakımdan bugün beşeri olarak görülen hukuk da aslında dinden doğmuştur.

İslâm Hukuku denince akla gelen ve gelmesi gereken şey, bu hukukun İslâm Dini kaynaklı olmasıdır. İslâm Dininin kaynağı “Kur’ân-ı Kerim” ve onun açılacağı “Sünnet”tir. Kaynak, tabiatıyla değişmez. Yani kitap ve sünneti yeniden getirecek, başlangıçta bu böyleydi ama şimdi değiştirelim diyecek bir durum söz konusu değil, ama bunlardan, insanların her dönemde yaşayışlarını düzenleyecek, kendi ihtiyaçlarını karşılayabilecek bir ortam oluşturabilecekleri hükümleri istinbat etmek mümkündür.

İslam Hukuku da böyledir. Zaman içinde değişebilir ve her değişim aynı zamanda onun gelişmesi ve geliştirilmesi anlamına gelir.

Günümüzde hukukçular, hüküm verirken veya hükümlerin uygulanması sırasında mahkeme ve hâkimlerin kendi inisiyatiflerine göre hareket etmesi gerektiğine inanırlar; bu doğrudur. Ama bir de bakıyorsunuz ki çıkarılmış olan kanunlar, hâkimi bağlayıyor, onun dışına çıkması, kendi inisiyatifi kullanması mümkün olmuyor. Bugünkü uygulanmakta olan hukukta da örf ve âdetler kanuni boşlukları doldurmak için kullanılır diye değerlendirilir ama ben bugüne kadar örf ve âdetin kanunlar muvacehesinde hiçbir rol oynadığını görmedim. Diğer bir ifadeyle, hâkimi kanunlar o kadar sıkı bir şekilde bağlamaktadır ki, o onun dışına çıkamaz. Mesela bir cezayı tespit etmek için ‘şöyle suç işleyen kişi, diyelim ki 1 aydan 6 aya kadar hapisle cezalandırılır’ demiş olsun. Hâkim ne bir aydan eksik verebilir, ne de altı ayı geçecek bir ceza verebilir. O zaman soralım: Hâkim nerde inisiyatifi, iradesini kullanacak?

İslam Hukukunun uygulandığı yerlerde, şimdiye kadar ortaya çıkarılmış olan hükümlerden günümüz şartlarına uygun olanlarını idari makamlar tercih ederek onu uygulama şansına sahiptir. Bu durumda da hâkim eğer böyle bir tercih yapılmamışsa, verilmiş olan hükümlerden, bu da yoksa kendisi hüküm vermek suretiyle uygular. Hz. Peygamber a.s.’ın bir hâkim sıfatıyla verdiği hükümlere baktığımızda, Kur’an’dan anladığını ve bildiğini kendi bilgisıyla değerlendirerek hüküm vermiş, Onun vefatından sonra halifeler de hüküm verirken bunlara bakarak ve kendi anladıklarına göre hüküm ver-

mişlerdir. Onların tayin ettikleri hâkimler, ellerinde tedvin edilmiş bir kanun olmadığı için, Kur'ân-ı Kerim'e bakarak ayetlerden anladıklarına göre hüküm vermişlerdir. Bütün bunlar o dönemdeki hâkimlerin, bugün modern hukuktaki hâkimlere göre çok daha serbest olduğunu gösterir.

Bütün bunlardan anlaşıldığına göre İslâm Dini açısından hükümler – delaleti kat'î olanlar hariç- zamanın şartlarına, bölge şartlarına göre tamamen farklı şekilde değerlendirilerek ortaya konabilecek durumdadır. Bugün müçtehitlerin yaptıkları içtihatlar neticesinde ortaya çıkan Fıkıh hükümlerine bakacak olursak, zamanın ve coğrafi bölgenin onların verdikleri bilgiler üzerinde bir hayli etkili olduğunu görürüz. Bu bakımdan, farklı bölgelerde yaşayan kimselerin, kendi bölgelerinde rahat bir şekilde yaşamaları mümkündür. Mesela Hanefiler belli bir ölçüye ulaşan suyu yani havz-ı kebir dedikleri miktara ulaşan suyu ancak temiz olarak kabul etmişken, bu kadar çok suyun bulunmayacağı yerde bulunan âlimler, daha az miktarda suyu (kulleteyn) havz-ı kebir olarak kabul etmişlerdir. Demek ki farklı anlama ve değerlendirmeler mümkün. Bundan dolayı ibadeti yapacak kimse açısından, böyle tercihlerde 'senin ibadetin olmadı' demiyoruz. O zaman dinin farklı uygulamaları mümkün olduğuna göre, toplumun ihtiyacına göre farklı uygulamaları sağlayacak hükümlerin çıkarılması da mümkündür ve nitekim böyle olmuştur. Dolayısıyla İslâm Hukukunun donuk olduğunu söylemek yanlıştır. Burada değişmez olan İslâm Hukukunun kaynağıdır; o da Kitap ve Sünnettir.

8- Yüksek lisans ve doktora sonrası çalışmaların, doktora tezi konusuyla ilgili sahada dar alanda daha derinlikli çalışmalar yaparak uzmanlaşma şeklinde olmasına ne dersiniz?

Şöyle düşünüyorum. Daha önce İlahiyat Fakültelerinde okuyan ve mezun olanların ansiklopedik bilgileri havi olarak yetişmesi gerektiğini söylemiştim. İlahiyat Fakültesini, genel olarak dini tanımak, dinin hükümleriyle çevre arasında aracı olmak, toplum tarafından bu hükümlerin değerlendirilmesini amaçlayan kişilerin yetişeceği yer olarak görmek lazım. Bunun içerisinde tabiatıyla İslami ilimlerin farklı ilim dallarında ihtisaslaşmak mümkün ve güzel bir şeydir.

Belli bir zamandan bu yana, tıpta dar sahalarda uzmanlaşma söz konusu, fakat bugün tıbbın bu yapmış olduğu bu kadar dar çerçevedeki uzmanlaşmanın, o hastalığı tedavi konusuna eğilen kişinin, bir başka yönden zarar vereceği endişesini taşımaktadırlar. Bu endişeyi henüz bertaraf edemediler. Bundan dolayı dar sahada tedavi uygulayacak bir hekimin uyguladığı tedavi metodunun başka yönden hastaya zarar verip vermeyeceği konusunu bilmek mecburiyetindedir. Yani bu kadar dar sahada ihtisaslaşmak fayda yerine bazen zarar getirmiştir. Mesela bir cerrah kişinin cerrahi müdahale ile tedavi edilebilecek bir organının rahatsız olduğunu gördüğünde, ona göre neşter

atmaktan başka bir çare yoktur. Bakıyorsunuz bir başka doktor ilaçla tedavi edebiliyor.

Bu bakımdan, çevresini pek tanımadan dar sahada ihtisaslaşmış olmak, kişinin o konuda yoğunlaşmasını ve derinleşmesini sağlar ama o kimse bu sahaya ilgili bir hüküm verirken korkarım ki, başka yönlerden hatalı görülecek bir hükmün altına imza atmış olur. Onun için çevreyi de tanıyacak şekilde bir alanda ihtisaslaşmak daha uygun ve akılcı olur.

Bugün Türkiye'de eğer İslam Hukuku uygulanıyor olsaydı, o zaman dar alanda ihtisaslaşmayı tavsiye edebilirdik. Verilen bir hükmün uygulamada nasıl bir netice doğurduğu görülür ve ona göre düzeltilirdi. Böyle bir şey söz konusu olmadığına göre, bir kimse belli bir sahada lisansüstü çalışma yapmışken, yine kendisinin benimsediği bir başka sahada araştırma yapması hatta o konuda fikir ve söz sahibi olabilecek noktaya gelecek kadar araştırma yapmasının hiçbir mahzuru olmadığı gibi, aksine faydalı olacağını düşünüyorum. Bu bakımdan dar sahada kalmak kişi için bir kazanç gibi görünse de, yaptığı çalışmalardan daha az kişi istifade edeceği göz önünde bulundurulduğunda bunun zararı da vardır. Böyle yapınca yapılan çalışmalardan ve verilen emekten beklenen fayda hâsıl olmaz. Onun için genel olarak istediği bir sahada ihtisaslaşmış iken, başka sahalarda da birtakım çalışmalar yapmasını ben faydalı bulurum. Bu aynı zamanda kendisinin başka konularda da itimat edilen bir kişi olmasını sağlar ve çalışmaları da daha çok kişiye ulaşır, boşa gitmez diye düşünüyorum.

Sayın hocam, kıymetli zamanınızı bize ayırdığınız için teşekkür ediyoruz. Emekliliğinizde sağlık ve afiyet içinde hayırlı günler temenni ediyoruz.

AKIL (RE'Y)-NAKİL (ESER/HADİS) AYRIŞMASININ FİKHÎ BOYUTLARI

Doç. Dr. Adnan KOŞUM*

Juridical Dimensions of Seperation Between *ahl al-ra'y* and *ahl al-hadith* in History of Islamic Law

Certainly, the most important movements are *ahl al-ra'y* and *ahl al-hadith* in history of Islamic law. Some researchers claim that the reasons of classification and separation between these two groups is in the field of faith. In this paper, it is studied that the tension and separation is not merely in the field of creed and the juridical factors are also important effect like the negative narrations about ra'y , uncertainty of content of ra'y, the activity of hadith collection, criteria for hadith acceptance and the occupation with imaginary jurisprudence and the care for protection of *nass* and juristical safety.

Key Words: Ahl al-ra'y, ahl al-hadith, fiqh, faith.

Giriş

Kuşkusuz fıkıh tarihinde en önemli ve tarihe damga vurmuş akımlar, ehl-i rey ve ehl-i hadîs ekolleridir. Kimi araştırmacılar tarafından iki okul arasındaki gerilim ve ayrışmanın kelâmî endişe ve kaygılardan kaynaklandığı, tartışmaların daha ziyade itikâdî zeminde olduğu bir takım verilere dayanılarak savunulmaktadır.¹ Aynı şekilde çağdaş oryantalistlerden Joseph Schahct, söz konusu ekoller arasındaki tartışmalar için “Ekoller arasındaki farklar...prensip ya da metotlar konusunda dikkate layık herhangi bir anlaşmazlığa dayanmamıştır”² tezini savunmakta, başka bir deyişle, gerilimin nedenlerinin fikhî olmadığını ileri sürmektedir. Gerçekten, ekoller arasındaki ayrışma ve tartışmaların nedenleri pür kelâmî yani itikadî midir? Yoksa fikhî vs. başka nedenlerin de rolü var mıdır? Bu sorular muvacehesinde makalenin başlığı, "Akıl-Nakil Ayrışması ve Geriliminin Fikhî Nedenleri" veya "Ehl-i Ha-

* SDÜ. İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi. akosum@ilahiyat.sdu.edu.tr

¹ Haçkalı, Abdurrahman, "Ehl-i Hadis-Ehl-i Re'y Ayrışması Fikhî mi, İtikadî mi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 2, Konya 2003, s. 59-68; a.g.mlf., *İslâm Hukuk Tarihinde Gayeci İçtihat Metodunun Gelişimi*, İstanbul 2004, s. 36-39; Ulu, Arif, Re'y Karşıtlığını Belirlemede Alan Ayrımının Önemi, *Ekev Akademi Dergisi*, sayı: 31, Erzurum, 2007, s. 125-140.

² Schacht, Joseph, *İslâm Hukuku'na Giriş*, çev. Mehmet Dağ-Abdulkadir Şener, Ankara 1986, s. 39.

dis-Ehl-i Re'y Ayrışması Fıkhî mi, İtikadi mi?" şeklinde olsa da, yine de muhteva bakımından herhangi bir değişiklik olmayacaktır. Bu bağlamda çalışmamızda, fıkhî mülâhazaların söz konusu ayrışmada etkisinin olup olmadığı veya varsa ayrışmanın ortaya çıkmasında etkin olan fıkhî sebep ve gerekçelerin neler olduğu tespit edilip ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Ehl-i Re'y-Ehl-i Hadis Geriliminin Fıkhî Nedenleri

Bilindiği üzere ehl-i re'y ve ehl-i hadîs adıyla anılan, geçmiş ve köken itibariyle sahabe dönemine kadar uzanan ekoller arasındaki ayrışma ve gerilim, özellikle tabiûn döneminde şiddetli bir hal almıştır. Nitekim bazı tabiiler yeni ortaya çıkan meselelerin çözümünde re'ye başvururken, diğer bazıları şiddetle karşı çıkmışlardır. Amelî alandaki bu ekolleşme, teorik alana da sirayet etmiş, re'y ve hadîs çatışması diye anılan tartışmalar süreci başlatmıştır.

Sahabe ve tabiûn döneminde görülen bu fikir ayrılığı,³ aradan uzun bir süre geçmeden zirve noktaya ulaşmış ve ciddi tartışmalar yaşanmıştır. Re'y veya hadisi savunanlar, sadece farklı bir yöntem takip etmemekle kalmamış, birbirlerini şiddetle eleştirmişlerdir. Emevîler döneminde iki ekol arasındaki ayrışmanın nedenleri hoca, çevre ve dinî bilgi kaynaklarının farklı olmasıdır. Abbasîler döneminden itibaren ise, re'y ve hadîsle ilgili bazı prensip ve anlayış farklılığı, buna bağlı olarak yeni fıkhî meseleler karşısında metod farklılığının diğer ilim merkezlerinde de tartışılmaya başlanması ekolleşmeyi ve ayrışmayı daha da artırıcı bir rol üstlenmiştir.⁴

Ehl-i re'y ve ehl-i hadîs, Kitab, sünnet ve sahabe icmâının kaynak olarak kullanılması hususunda hem fikirdir. Esas itibariyle iki ekol arasındaki tartışma aklın fıkhî (nakle) müdahil olup olamayacağı ve hadislerin değerlendirilmesi noktalarında yoğunlaşmaktadır. Bir başka ifadeyle ehl-i re'y ile ehli hadîs arasındaki ihtilaf, hadislerin kritiği ve ehl-i re'y'in fıkhî kıyası geniş olarak kullanma çerçevesindeki bir ihtilafıdır. Yani kıyasın sınırları ve kullanım alanları konusundadır. Ehl-i hadîs, zannî de olsa, naslara dayanmayı kıyasa tercih ederken, ehl-i re'y, kıyası, zannî naslara tercih etmektedir. Re'y taraftarları nasların sınırlı, olayların ise sınırsız olduğu olgusundan hareketle, Kur'an ve Sünnet'te her meselenin hükmünün bulunamayacağını, bundan dolayı şahsî re'y ve icihadın gerekli olduğunu savunmuşlardır. Ehl-i hadîs mensupları ise, yalnızca naslara bağlanıp aklî istidlal yollarına başvurmayı kabul etmemişler, re'y ile faaliyette bulunmayı bid'at sayıp hoş karşılamamışlar, kendilerine Kur'an'da çözümü bulunmayan bir problem geldiğinde sünne-

³ Hudarî Beg, Muhammed, *Târîhu 'l-Teşrîi 'l-İslâmî*, Kahire 1970, s. 107-110.

⁴ Ögüt, Salim, "Ehl-i Hadîs", *DİA*, İstanbul 1994, X, 509.

ti araştırmışlar; onda da bir çözüm bulamadıkları takdirde problem hakkında hiçbir açıklama yapmadan beklemişlerdir.⁵

Ehl-i hadisin ehl-i re'ye cephe almasının temel nedenlerinden biri, nasların re'y ile yorumlanmasını yasaklayan rivayetlerdir. İki ekol arasındaki gerilim, ehl-i hadisin re'yi yasaklayan rivayetler dolayısıyla muhaliflerine karşı şiddetli bir muhalefeti dini görev olarak algılamalarından kaynaklanmaktadır. Nitekim İbnu'l-Enbârî (ö.328/939), re'y ile Kur'ân'ın tefsir edilmesini yasaklayan rivâyetlerden dolayı, ehl-i ilmin (ehl-i hadis) re'ye hevâ anlamını verdiğini belirtmiştir. Ehl-i ilme göre, selef-i sâlihinden almadıkları, hangi asla dayandığı bilinmeyen ve ehlu'l-eser ve'n nakl (ehl-i hadis) mezhebinin görüşüne de uygun olmadığından, kendi arzu ve heveslerine göre Kur'ân hakkında konuşup yorum yapanlar, isâbet etseler bile hata içindedirler.⁶ Sözü edilen ehl-i ilm ve ehlu'l-eser ve'n-nakl mezhebinden kasıt, ehl-i hadis ya da hadis ekolü yani hadis taraftarları dediğimiz muhafazakar kesimdir.

Ehl-i hadis, re'y kavramının muhtevası o dönemde nesnel, mahiyeti ve sınırları belirlenmiş olarak doldurulmadığından, bir takım kötü sonuçlara müncer olmaması için daha baştan itibaren re'ye karşı cephe almışlardır. Bilindiği gibi re'y kavramı, re'y ekolü ile hadis ekolü arasında meydana gelen tartışmaların en önemli unsuru olmuştur. Re'y, ehl-i hadis'in fanatik cephesi tarafından neredeyse hadis ve sünnetle zıt anlamlı olduğu kabul edilmiştir. Ehl-i hadis'in sünnet konusunda besledikleri şahsî endişeleri ve re'ye dayanılarak hadislerin terk edileceği düşüncesi onları böylesi bir tutuma sevk etmiştir.

Ehl-i re'yin, ehl-i hadîsi eleştirme noktalarından biri, hadis karşısındaki tutum ve tavırlarıdır. Ehl-i re'y, muhalifleri olan ehl-i hadis mensuplarını garip ve zayıf hadislerin peşine düşmek, hadisin tarikleriyle uğraşım anlamları üzerinde düşünmemek, taşıdıkları ilmin muhtevasından habersiz olmak, çok "tashif ve lahinde bulunmak" gibi iddialarla tenkit etmişler ve nihayet şekilcilik anlamında onları "Haşviyye" diye isimlendirmişlerdir.⁷ Onlara göre ehl-i hadîs, sadece hadis nakliyle uğraşım onu anlama çabası içinde değildir. Esercilerin bütün düşünceleri çeşitli rivayet yollarını toplama, çoğunluğu mevzu ve maklub olan şaz ve garib haberleri araştırma gibi hususlardır. Asıl metinlere riayet etmemekte, manaları anlamaya, hadislerin sırlarını açıklamaya çalışmamakta, onlardaki cevherleri ve fıkıh bilgilerini çıkarmaya gayret göstermemektedirler. Bu nedenle re'y ehli, ehl-i hadisi cehaletle nitelemiş ve

⁵ Abdülkadir, Ali Hasen, *Nazratün âmme fî târihi'l-fikhi'l-İslâmî*, Kâhire 1965, s. 220-223.

⁶ Hatîb el-Bağdâdî, Ebî Bekr Ahmed b. Ali b Sabit, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, (neşr. Adil b. Yûsuf el-Azzâzî), Kahire 1417/1997, Dâru İbni'l-Cevzî, I, 57; Kurtubi, Muhammed Ahmed, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1987, I, 32, 34.

⁷ İbn Kuteybe, ed-Dineverî, Ebî Muhammed Abdullah b. Müslim, *Te'vilü Muhtelefi'l-Hadis*, (neşr. Muhammed Züheyrî en-Neccâr), Kahire 1966/1386, s. 10-12; Watt, W. Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fırlalı, Ankara 1981, s. 337.

onların sadece kitap taşıyıcısı olduklarını söylemişlerdir.⁸ Ehl-i hadisin sadece birer râvi ve nakilci olmaktan öte geçemediklerini ileri sürmüşlerdir. Bütün çabalarını hadis toplamaya sarfedip hadislerin anlamları üzerinde düşünmedikleri veya anlama dirayetine sahip olmadıkları için onları kitap/bilgi hammalları (zevâmilü'l-esfâr)⁹ olarak nitelemişlerdir.

Esasen re'y ve hadis ekolleri arasında tartışmanın nedenlerinden biri rivayet malzemesinin yani hadislerin nasıl ve ne ölçüde kullanılacağıdır. Ehl-i Hadîsin, rey ehline karşı ileri sürdüğü en önemli iddia *hadis/sünnet'e* gerektiği kadar yer vermemeleridir.¹⁰ Ehl-i re'y, onlara göre hadise büyük bir önem atfetmez. Ehl-i re'yin başını çeken Ebû Hanîfe'nin fıkıh sisteminin inşasında kullandığı hadisler pek az miktardadır. Henüz onun zamanında dört sahabî hayatta olmasına rağmen, onlardan hadis dinlemek zahmetinde bulunmamıştır.¹¹ Ehl-i hadise göre ehl-i re'y, çoğu hadise oldukça az meyletmekte, hatta neredeyse sahih hadisi, kusurlu hadisten ayıramayacak durumdadırlar. Hadisin iyisini kötüsünü bilmezler. Benimsedikleri mezheplerine, inandıkları görüşe uygun geldiğinde bile, hasımlarına karşı kendilerine ulaşan hadislerle delil getirmeye önem vermemektedirler. Kendi aralarında meşhur olan, dillerine doladıkları zayıf haberi ve munkatı hadisi kabul hususunda birbirleriyle ittifak halindedirler. İşte bu durum re'yin bir aldatmacası ve ondaki bir kusura.¹² Süfyân b. Uyeyne (ö.198/813), Ebû Hanîfe'nin hadisleri terk etmesi konusunda örnekler de vermektedir. Ona göre Ebû Hanîfe, hadisleri darb-ı mesel getirerek reddetmektedir. "Müşteri ve satıcı birbirinden ayrılmadıkça muhayyerdirler"¹³ hadisi kendisine ulaşınca, "Eğer iki taraf, bir gemi içinde, hapiste veya yolculukta bulunuyorlarsa nasıl ayrılırlar?" şeklinde sormaya başlamıştır diyerek Ebû Hanîfe'yi eleştirmektedir. Yine, Hz. Peygamber'in "ganimette ata iki pay, piyadeye bir pay verilir" hadisine karşı Ebû Hanîfe'nin "mü'minin payından daha fazlasını hayvana veremem" dediği ve Hz. Peygamber'in ve ashabının kurbanlık develere vücutlarını çizerek işaret koymuş oldukları halde, Ebû Hanîfe'nin "böyle yapmak felakettir" dediği için onu tenkit etmektedir.¹⁴ İbn Ebî Ya'lâ re'y ekolünü eleştirirken onların hadisleri kabul etmedikleri bağlamında şu ifadeleri kullanmıştır: " Re'yciler, yoldan çıkmış bid'atçılardır. Onlar sünnet ve eser düşmanındırlar. Hadisi iptal edip Hz. Peygamber'e karşı gelerek Ebû Hanîfe'yi ve onun görüşlerini benimseyen-

⁸ Ebû Dâvûd, *Sünen*, (neşr. Ahmed Muhammed Şâkir), Beyrut ty., I, 6, Dâru'l-Ma'rife; el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, II, 71-72; ed-Dihlevî, Şâh Veliyyullah, *el-İnsâf fi Beyâni Esbâbi'l-İhtilâf*, y.y., 1404, s. 63, Dâru'n-Nefâis; Ünal, İsmail Hakkı, *İmam Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, DİB yayınları, Ankara 1994, s. 37.

⁹ el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh*, II, 72.

¹⁰ Melchert, Christopher, *The Formation of Sunni Schools of Law, 9th-10th Centuries C.E.*, Leiden, 1997, s. 9.

¹¹ Goldziher, Ignaz, *Zâhirîler "Sistem ve Tarihleri"*, (çev. Cihat Tunç), Ankara 1982, s. 12; Ahmed Emin, *Duhâ'l-İslâm*, Kâhire 1371/1952, II, 185-6, 225.

¹² Ebû Dâvûd, *Sünen (Mukaddime)*, I, 7; ed-Dihlevî, *el-İnsâf fi Beyâni Esbâbi'l-İhtilâf*, s. 64; Ünal, a.g.e., s. 37.

¹³ Buhârî, "Buyû", 19, 22, 42-44, 46, 47; Müslim, "Buyû", 43, 46, 47; Ebû Dâvûd, "Buyû", 51; Tirmizî, "Buyû", 26.

¹⁴ Kılıçer, M. Esat, *İslâm Fıkıhında Re'y Taraftarları*, Ankara 1994, s. 92.

leri imam (önder) edinmişlerdir."¹⁵ Hadis ekolünün teşhisine göre ehl-i re'ÿin bu yola tevessül etmelerinin yani hadise yeterince yer vermemelerinin yegane sebebi, re'ÿe ve özellikle kıyasa başvurmuş olmalarıdır.

Ebû Hanîfe'nin re'ÿcilikle itham edilmesine gerekçe olarak ileri sürülen hadîse yeterince yer vermeme ya da sahih hadîse muhalefet iddiasını da Hanefiler reddetmiş, dayandıkları hadîsleri daha o dönemden itibaren yaptıkları çalışmalarda ortaya koymuşlardır. Ebû Hanife nasları anlama ve değerlendirmede hocalarından tevarüs ettiği usûlü devam ettirmiştir. Hocası Nehâî gibi rivayetler arasında seçme yapmış, arz usûlünü kullanarak bazı rivayetleri terk etmiştir. Haber-i vahidleri Kur'an'ın manalarına ve hadislerin üzerinde ittifak ettiği hususlara arz ederek reddetmesi ehl-i hadîs tarafından eleştirilmesine neden olmuştur. Bunun yanında, Irak bölgesinde hadis uydurmacılığının çokluğu, hadis kabul şartlarında zaten çok sıkı davranan re'ÿ ekolünün titizliğini daha da artırmıştır. Hadisleri anlama ve yorumlamada sık sık re'ÿe başvurmuşlardır. Tabii ki bu durum, yani hadis kabulü konusunda son derece ihtiyatlı davranırken bir yandan sıklıkla re'ÿe başvurma, ehl-i hadisin tepkisini çekmiştir.

Tartışmanın bu boyutuna İbn Abdilber (ö. 463/1071) de dikkati çekmiştir. Ona göre iki ekol arasındaki ihtilafın sebebi, Ebû Hanîfe'nin bir çok hadisi, Kur'an'dan ve hadislerin bütününden çıkarılan dinin genel ilkelerine (umûmâtu'l-Kitâb) arzettikten sonra uygun düşmeyenleri şâz olarak nitelendirip reddetmesidir.¹⁶

Kâdı İyâz bu noktadaki tartışma ve gerilimin nedenlerini şöyle dile getirmiştir: "Ebû Hanîfe kıyas ve 'itibârî sünnetlere ve âsâra (nakil) tercih etmiş, böylece kaynaklardaki metinleri bırakıp ma'kûlu temel almış; re'ÿ, kıyas ve istihsana öncelik vermiş, sonra da istihsanı kıyasa tercih etmiştir. Öğrencileri eş-Şeybânî ve Ebû Yûsuf hadisleri onun görüşlerine aykırı olduğunu gördüklerinden ötürü, görüşlerinin üçte biri kadarında kendisine muhalefet etmişlerdir. Zira Ebû Hanîfe kıyası hakim kabul edip, ona öncelik tanıdığı için bilerek ya da kendisine ulaşmadıkları için bilmeyerek sünnetlere aykırı davranmıştı. Çünkü o, sünnet konusunda fazla bilgili değildi ve bu nedenden dolayı da ağır eleştirilere uğramıştı. Varmış olduğu hükümlerde esas aldığı hadisler ise, icmaen kabul edilmiş olmayıp zayıf ve metruk idiler. İşte bu nedenlerden dolayı hadis ekolü re'ÿe ekolüne karşı hizipçilik yapmış, onlar hakkında kötü sözler söylemiş ve onlara karşı bir takım kötü düşünceler beslemiştir."¹⁷

¹⁵ Apaydın, H. Yunus, "Bir Muhafazakar Re'ÿcilik Teorisyeni Ebû Hanîfe", *İslâmî Araştırmalar*, XV, Ankara 2002, s.144.

¹⁶ İbn Abdilber, Ebû Ömer Yûsuf en-Nemerî, *Câmiu Beyâni'l-İlm ve Fadlihi ve mâ yenbağî fi Rivâyetihî ve Hamlihî* (thk. Ebu'l-Eşbâl ez-Zuheyri), Riyad 1994, II, 34, 150-163; Abdülkadir, *Nazratün ämme*, s. 227.

¹⁷ Kâdı İyâz, Mûsâ b. İyâz el-Yabsûbî, *Tertibü'l-Medârik ve Takrîbü'l-Mesâlik li Ma'rifeti A'lamî Mezhebi Mâlik* (nşr. Ahmed Bekr Mahmûd), Beyrût, t.y., I, 95.

Hadîs ekolünden ehl-i re'yi, hem hadis kullanımında hem de kıyas kullanımında tutarlı davranmamakla suçlayanlar da olmuştur. Sözelimi İshak b. Râheveyh (ö. 238/852), re'y taraftarlarını Allah'ın Kitabını ve Peygamber'inin sünnetini bir yana bırakıp kıyasa yapışmakla suçlamıştır. Bunlara dair örnekler sıralayan İbn Râheveyh'e göre meselâ re'yciler abdestli bir insan oturmuş vaziyette iken derin uykuya dalarsa abdest alması farz değildir derler; ardından da bayılanın abdestinin bozulacağına icmâ ederler. Oysa aralarında bir fark olmadığı gibi bayılanın abdestinin bozulacağına dair delil olacak bir kaynak da bulunmamaktadır. Oysa uyku hakkında birçok hadis vardır. Daha başka örnekler veren muhaddise göre re'yciler, ne esere ve ne de kıyasa bağlı kalmışlardır.¹⁸

Ancak ehl-i hadis içinde de sünnet konusunda ileri giden alimler bulunmuş hatta bazıları "sünnet Kur'an'a hakimdir, Kur'an sünnete hakim değildir" diyenler olduğu gibi, hicri ikinci yüzyılda "sünnet Kur'an-ı nesheder" diyenler de olmuştur.¹⁹ İki ekol arasındaki ayrışmada bu tür metodolojik ifrat görüşlerin daha da tetikleyici olduğu söylenebilir.

Ehl-i hadis ile ehl-i re'y arasındaki en önemli ayrışma noktalarından biri, hadislerin kabulü konusundaki ölçüt meselesidir. Ehl-i re'y, hadis kabulü için râvîleri makbul, senedin muttasıl olmasını yeterli görmemiş, hadis metin açısından da eleştiriye tabi tutulmuştur. Hanefîlerin, hadisleri kabulde senet tenkidinin yanında metin tenkidine yer vermelerinin²⁰ eleştiri almalarında rolü vardır. Belki de ehl-i re'yin hadise fazla yer vermediği şeklinde oluşan kanaatin önemli sebeplerinden biri de bu usuldür. Ehl-i re'y, rivayetlerin sadece isnat kriterini yeterli görmemekte, muhteva bakımından da kritik edilmesi anlayışını getirmektedir. Rivayetleri şer'î delillerin bütünlüğü ve küllî esasların iç tutarlılığı bakımından tahlile tâbi tutmaktadır.²¹ Bu nedenle ehl-i re'y, senedi sahih ve muttasıl olarak kabul edilen bazı hadisleri dinin temel ilke ve prensiplerine uygun bulmadıkları için manen (metin itibari ile) illetli kabul edip, amel etmemişlerdir. Ancak, İbn Abdilberr (ö.463/1070) bu eleştiriye haklı bulmaz ve şöyle der: "Ebû Hanife'nin hadisleri metin tenkidine tabi tutması ve te'vilde bulunması, kınanacak bir husus değildir. Çünkü bu ondan önce de yapılmıştır ve ehl-i hadîs'ten herkesin bir te'vîli ve bir sünnete aykırı düştüğü görüşü vardır. Onun bu tutumu, ehli hadîs tarafından, haksız olarak eleştiri konusu edilmiştir."²² Bu dönemde hadisleri değerlendirmede, ehl-i hadis mensupları senet tenkidi yanında sahip oldukları nebevî geleneği ölçü alırken, ehl-i re'y fakihleri yine senet yanında metin tevsîkinde

¹⁸ İbn Kuteybe, *Tevlû Muhtelefi'l-Hadis*, s. 55.

¹⁹ Hatîb, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, I, 73; İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm ve fadlih*, II, 191; Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslâm*, s. 350.

²⁰ Ünal, a.g.e., s. 83 vd., 146 vd.; Özafşar, Mehmet Emin, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, Ankara 1998, s. 99; Özafşar, "Muhammed Zahid el-Kevserî'nin Hadis Yönü" (*Muhammed Zahid el-Kevserî: Hayatı-Eserleri-Tesirleri*, haz. Necdet Yılmaz, İstanbul, 1996 içinde, s. 83-105), s. 87-89.

²¹ Abdulkâdir, Ali Hasan, *Nazrah Âmme*, s. 227.

²² İbn Abdilberr, *Câmiu Beyâni'l-ilm ve fadlih*, II, 1080.

İslâm'ın temel ilke ve kurallarını ölçü almışlardır. Zira o bölgede ortaya çıkan binlerce uydurma hadis metnini başka türlü tespit edip ayıklamanın imkanı yoktur. Bu yüzden metinlerin test edilmesi için daha sağlam ve sübûtunda şüphe bulunmayan kaynaklarla mukayesesi zaruri görülmüştür.²³ Nasların hakimiyet alanını genişletmek isteyen ehl-i hadisin ise, bir takım hadislerin devre dışı bırakılmasına neden olacak metin tenkidine sıcak bakmayacakları gibi, ehl-i re'ye bu hususta muhalefet etmeleri de normaldir.

Öte yandan, onların ehl-i re'y olarak adlandırılmasında ve bu arada bazı ithamlara maruz kalmasında Ömer b. Abdilazîz devrinde (99-101/717-720) Hicaz'da başlayan hadis toplama faaliyetinin teşvik edilmesinin ve Medine'de sadece hadis toplayıp rivayet etmekle meşgul muhaddisler grubunun ortaya çıkmasının da önemli etkisi olmalıdır. Bu kişiler Iraklı fakihlerin kendilerindeki hadislerle aykırı görünen fetvalarını duydukça, onların sahih hadisleri terk ettikleri ve re'yi hadisten üstün tuttıkları zehabına kapılmışlar²⁴ ve bu yönde ithamlarda bulunmuştur. Meselâ Evzâî'nin (ö. 157/774) "Biz Ebû Hanîfe'yi re'yi kullandığı için kınamıyoruz, hepimiz re'yden istifade ederiz. Bizim onu kınamamız hadîse muhalefetindedir" demesi²⁵ bu bağlamda değerlendirilmelidir.

Ehl-i re'ye, ehl-i hadis tarafından tavır alınmasında iki ekol arasındaki ilmi rekabetin de rolü olduğunu söylemek isabetten uzak değildir. Ayrışmanın, bu derece etkili olmasında Arapların, o dönemde, ilmî faaliyetin daha çok *mevâlî*den olan alimler tarafından yürütülmesini kabullenememeleridir.²⁶ Iraklı fakihlerin büyük çoğunluğunun mevâlîden olması, gerilimin sebeplerinden birini oluşturduğu söylenebilir. Yine Ebû Hanîfe'nin fıkhî kendilerinden aldığı tâbiûn âlimleri de Arap olmayanlardandır. Ancak ilmî rekabetin de etkili olduğu bu ayrışmada, her iki ekolde başı çeken ve itham altında olan alimlerin, özellikle mevâlîden olan ehl-i re'y alimlerinin fıkıhçılık yönlerinin de ön planda olduğu gözden kaçmamaktadır. Mevâlî'nin fıkıhtaki konumunu belirleme bağlamında Abdurrahmân b. Zeyd b. Eslem de şunları söylemiştir: "Abâdile öldükten sonra Medine dışında her yerde fıkıh, mevâlî'nin elindeydi. Allah Medîne'yi diğer yerlerden ayırarak ona Kureyşli bir fakih nasip etti. Medîne fakîhi olan Saîd b. el-Müseyyib hiç kuşkusuz Arap kökenlidir."²⁷ Başka bir ifadeyle ilmî rekabetin gerekçe olarak ileri sürüldüğü ayrışmanın temelinde de fıkhî mülâhazalar yer almaktadır.

Serahsî'ye (ö. 483/1090) göre ehl-i hadîs'in re'y ve kıyas karşılığının temelinde nasları muhafaza ve hukuk güvenliği kaygısı yatmaktadır. Onun ifadesine göre ehl-i hadîsin amacı, hükümlerin kalıpları olan nasları koru-

²³ Ebû Zehre, Muhammed, *Ebû Hanîfe Hayâtühü ve Asruhü, Ârâühü ve Fıkhuühü*, Kahire 1947, s. 123.

²⁴ Koca, *Selefi Söylem*, s. 24.

²⁵ İbn Kuteybe, *Te'vilü Muhtelefi'l-hadis*, s. 52.

²⁶ İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-İlm ve fadlih*, II, 147-153.

²⁷ Hamevî, Abdurrahmân el-Yâkût, *Mu'cemü'l-Buldân* (neşr. Ferîd Abdülazîz el-Cündî), Beyrut 1990, II, 405.

madır. (el-muhâfazatu ala nusûsi's-şerîati fe innehâ kavâlibü'l-ahkâmi).²⁸ Aynı gerekçeyi Pezdevî (ö.482/1089) de *Kenzü'l-vusûl* adlı usule dair eserinde muhaliflerin (yani ehl-i hadisin) gerekçesi olarak belirtmiştir. Fukahâ literatürünün gelişiminde olgunlaşmış bir merhaleyi temsil eden Pezdevî, re'y ve kıyas muhaliflerinin gerekçelerini şöyle belirtir: Karşıtlara göre re'y ve kıyas yasaklandığında iki durum (fayda) ortaya çıkar. Birincisi, din ayakta tutulmuş (kivâmu'd-dîn) olur. İkincisi ise, mü'minler kurtulmuş olur. Ancak Pezdevî onların bu kanaatlerinin yanlış olduğunu ileri sürer. Pezdevî'ye göre, ehl-i hadisin kanaatlerinin aksine re'y ve kıyasla amel etmek, anlamlarıyla birlikte nassları korumak demektir. Kıyas ve re'yle amel edilmediğinde esas itibarıyla nassların anlamları ve kalıpları korunmamış olur. Nassları canlılığı re'yi kullanmak suretiyle gerçekleşir.²⁹ Hz. Peygamber'den re'y ve kıyasın kullanılacağına dair gelen rivayetler manevî tevâtür mesabesindedir.³⁰

Re'yin Irak'lılar tarafından farazî meselelerde de kullanılmasına ehl-i hadis tarafından tepki gösterilmiş ve söz konusu faaliyet iki ekol arasındaki gerilimin başlıca nedenlerinden birini teşkil etmiştir. Henüz vuku bulmamış meselelerin tartışılma biçimi olan farazî (kurgusal) fıkıhla ilgilenmek, re'y ekolünün kıyası bir yöntem olarak benimsemesinin tabii bir sonucudur. Kıyasları uygulamak ve illetleri test etmek için uygun olan bu farazî olgu meselesi, ikinci asırda re'y ekolünün en önemli özelliklerinden olmuş ve şöhreti her tarafa yayılmıştır. Ehl-i re'y, henüz meydana gelmemiş dini problemleri tasavvur ederek, bunlar meydana gelmeden cevaplar hazırlayıp tartışmaktadır. İki ekol arasında şiddetli tartışmaların yoğun olduğu dönemde Kûfe fukahası ve Ebû Hanîfe ile ashabı, farazî fıkıhla meşgul olmuşlar, henüz vukû bulmamış konularda fikir yürütmekten çekinmemişlerdir. Gelecek problemlere hazırlıklı olmak için Ebû Hanîfe'nin bizzat kendisinin farazî meselelerle meşgul olduğu nakledilmektedir. Ebû Hanîfe, müctehidin, toplumu fıkha ilişkin konulara hazır bulundurma sorumluluğunda ve bilincinde olması gerektiğine inanmıştır. Farazî mesele müctehid zamanında meydana gelmemiş olsa bile, meydana geleceği varsayılarak ona göre davranılmalıdır. Ehl-i hadisin ısrarla farazî meseleler üretmekten kaçındığı bir dönemde Ebû Hanîfe, sosyal problemlerin çözülmesi için farazî fıkıhı zarûrî görmektedir. Bu noktada kendisine yöneltilen bir eleştiriye: "Biz, mesele gelmeden önce ona hazırlanır, gelince de onu tanır ve meseleye nasıl yaklaşacağımızı biliriz."³¹ şeklinde cevap vermiştir. Nitekim Ebû Hanîfe, tenkid sadedinde, vuku bulmuş değil, farazî konularda en bilgili kimse olarak nitelenmiştir.³² Ehl-i re'y farazî meseleler üzerinde fikir yürütürken "eraeyte", "erâ" gibi re'y kökünden gelen

²⁸ Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebi Sehl, *el-Usûl* (thk. Ebû'l-Vefâ el-Afgânî), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, ty., II, 123;

²⁹ Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl*, İstanbul 1307, III, 994, 1011 (*Keşfü'l-Esrar* kenarında).

³⁰ Pezdevî, III, 998.

³¹ Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, Beyrut ty., XIII, 348.

³² Hatîb el-Bağdâdî, XIII, 348; İbn Abdilber, *Câmiu Beyâni'l-ilm*, II, 145; Goldziher, *Zahiriler*, s. 15; Ebû Zehre, *Hanîfe*, s. 264-265.

fiilleri sıklıkla kullanmışlardır. Bu durum muhalifleri tarafından kendilerine "eraeytiyyün", "ashâb-ı eraeyte" gibi isimler verilmesine neden olmuştur.³³

Buna mukabil ehl-i hadis nazarında kaynak, hadis olduğundan, bilfiil meydana gelmemiş konularda fikir yürütmeyi ve soru sormayı hoş karşılamamışlar, Iraklıların farazî konularda soru sormalarını kınamışlardır. Onlar, sahabe ve tabiûnden nakledilen ve farazî fikhî kerih gören rivayetleri³⁴ de delil göstererek farazî fıkha sıcak bakmadıkları gibi, uygulamalarında da yer vermemişlerdir. Ayrıca bu tür bir fıkıhla ilgilendikleri için ehl-i re'yi şiddetle eleştirmişlerdir.³⁵ Goldziher de buna değinirken, " Hadis ekolleri fiili olarak meydana gelmiş tarihî ve hukukî olaylar hakkında hüküm vermek durumunda kaldıkları zaman, bakışlarını somut hukuka yoğunlaştırırken; re'y taraftarları her türlü aktüel münasebetten mahrum olan kılı kırk yarıcılığı düşmüşlerdir"³⁶ demiştir.

Ancak zikrettiğimiz farazî fikhî temelli ayrışma kriterinin sonraki dönemlerde devamlılık arzettiğini söylemek zordur. Zira sonraki asırlarda kalem alman diğer mezheplerin furû kitaplarına göz atıldığında farazî meselelerin varlığı dikkatten kaçmamaktadır.

Esasen iki ekol arasındaki ayrışmanın fikhî olduğuna dair bir diğer delil ve gösterge, her iki ekolün sahabeden gelen fikhî bir geleneğin devamı olmalarıdır. Re'y kökeni itibariyle Hz. Ömer, Ali ve Abdullah b. Mes'ûd'a dayanan bir yorum geleneği olup bu geleneğin devamıdır. Zira sahabe arasında adı geçenler gibi, nasların illetlerini araştırıp yorumlayarak re'y ile hüküm verenler olduğu gibi, illet ve maksatları araştırmadan nasları lafzî olarak benimseyenler de bulunmaktadır.³⁷

Her iki ekole mensup alimlerin kimler olduğunu tespitinde önemli güçlükler bulunduğundan, bu konuda kaynaklarda yapılan tasniflerin de farklılık taşımalarına rağmen, yapılan tasniflerdeki kişilerin özellikle müctehid vasfını taşımaları dikkati çekmektedir. İbn Kuteybe (ö. 276/889), aralarında İmâm Mâlik ve Evzaî'nin de bulunduğu bir çok müctehidi ehl-i re'yden sayarken, fıkıhta pek şöhreti olmayıp sadece hadis rivayetiyle uğraşanları da ehl-i hadis olarak adlandırmıştır.³⁸ Dolayısıyla söz konusu kişilerin müctehid yani fakihlik özelliklerini ön plana çıkarmaktadır. Bu da bize ayrışmanın boyutları konusunda bir fikir vermeye yeterlidir. Aynı müellif bir diğer eserinde re'y

³³ Dârimî, "Mukaddime", 20; İbn Abdilberr, *Câmî*, II, 146; Hatîb, *Fakîh*, I, 184; Ahmed Emîn, *Fecrü'l-İslâm* (çev. Ahmet Serdaroğlu), Ankara 1976, s. 348.

³⁴ Dârimî, "Mukaddime", 18-19; Buhârî, "l'tisâm", 3; İbn Abdilberr, *Câmiu Beyâni'l-İlm*, II, 142-143; Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-Mütefakkîh* (thk. Âdil Yûsuf el-Azzâzî), Kahire 1417/1997, II, 7-19, 165; VII, 7 vd.

³⁵ Ahmed Emîn, *Fecrü'l-İslâm*, s. 350.

³⁶ Goldziher, *Zahiriler*, s. 15.

³⁷ Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Ankara 2000, s. 45-50; Kahraman, Abdullah, *İslâm'da İbadetlerin Değişmezliği, İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi Açısından İbadet ve İbadet Nitelikli Taabbudî Hükümler*, İstanbul 2002, s. 30-33.

³⁸ İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif* (Ukkâşe) s. 494-527.

ehli olarak sadece Ebû Hanîfe ve arkadaşlarından söz eder.³⁹ Şehristânî'ye göre müctehidler ashâbü'l-hadîs ve ashâbü'r-re'y şeklinde iki grupta toplanır, üçüncü bir grup yoktur. Ashâbü'l-hadîs Hicazlılar yani Mâlik, Şâfiî, Sevrî, Ahmed b. Hanbel, Dâvûd ez-Zâhirî ve taraftarlarıdır. Ashâbü'r-re'y ise, Iraklılar yani Ebû Hanîfe ve arkadaşlarıdır.⁴⁰ Yine fakihlik yönleri öne çıkarılarak yapılan söz konusu tasnif, sonraki dönemde bir çok müellif tarafından da benimsenmiştir.⁴¹ İbn Haldûn da re'y ve hadis ehli şeklindeki ayrışmanın fukaha arasında olduğunu⁴² ifade ederek meselenin bu yönüne dikkat çeker.

Ancak Ahmed b. Hanbel'in, *Halku'l-Kur'ân* tartışmasıyla birlikte Mu'tezile karşısında geleneksel düşüncenin ve geniş müslüman kitlenin lideri olarak görülmesi ve muhaddislerin fikhinin Ahmed b. Hanbel ile ekolleşmesi, ehl-i hadîs ile ehl-i re'y ayırımına ve hadise bağlı fıkıh anlayışına yeni bir boyut getirmiştir. Bu yeni fikhî anlayışın ortaya çıkmasından sonra o zamana kadarki yaygın fikhî ekoller, meselâ, Hanefî, Mâlikî ve Şâfiî ekolleri ve taraftarları ehl-i re'y, Hanbelîler ise ehl-i hadîs olarak anılmaya başlanmıştır.⁴³

İki ekol arasındaki tartışmalar zaman zaman kelâm alanına kaydığı için, kimi yazarların ayrışmanın temellerinin kelâmî olduğu düşüncesine kapılmasına yol açmıştır. Ancak, kelâmî alana kayma daha sonraları meydana gelmiştir. Kelâmî ve felsefî tartışmaların filizlenmeye başladığı tâbiûn döneminden sonra, tartışmanın çizgisinde sapmanın olduğunu düşünmekteyiz. Başlangıçta fikhî boyutta çıkan ayrışma ve tartışmalar, daha sonraki dönemlerde bazı felsefe, kelâm ve hadis ekollerinin ve hatta tasavvufî temayüllerin ortaya çıkmasıyla kelâmî alana kaymış ve ehl-i re'y tabiri olumsuz anlamlarda kullanılmaya başlanmıştır.⁴⁴

İbn Kuteybe, ekoller arasındaki ayrışma nedeninin kelâmî olduğunu ifade etmektedir.⁴⁵ Bununla birlikte onun re'yi zemmeden rivayetler sadedinde aktardığı hadislerle göz atıldığında genellikle fikhî olduğu görülür. Sözgelimi, mestin ayağın üstü yerine altına mesh, kelâle, ümmetin hata üzerine birleşmemesi, ineğin eşeği öldürmesi gibi rivayetler kelâmî konulardan ziyade fıkıh alanını ilgilendiren rivayetlerdendir.⁴⁶ Bu durum göz önünde bulundurulduğunda İbn Kuteybe'nin tartışmanın kelâmî olduğu şeklindeki ifadesi isabetli görünmemektedir.

³⁹ İbn Kuteybe, *Te'vilü Muhtelefi'l-Hadîs*, s. 51.

⁴⁰ Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerim, *el-Milel ve'n-nihal*, Kâhire, 1317-21-Beyrut 1406/1986, II, 45-46.

⁴¹ Ögüt, Salim, *DİA*, X, 509; Kılıçer, "Ehl-i Rey", *DİA*, X, 523.

⁴² İbn Haldun, Veliiyuddin Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime* (trc. Zakir Kadiri Ugan), İstanbul 1989, II, 485.

⁴³ Ögüt, *DİA*, X, 510.

⁴⁴ Kılıçer, M. Esad, "Ehl-i Re'y", *DİA*, X, 521.

⁴⁵ İbn Kuteybe, *Te'vilü Muhtelefi'l-Hadîs*, s. 15.

⁴⁶ İbn Kuteybe, *Te'vilü Muhtelefi'l-Hadîs*, s. 20.

Ayrışmanın kelâmî olduğunun düşünülmesinin sebeplerinden biri de Hanefîler içinde mutezilî ve mürcienin oluşudur. Zira söz konusu itikâdi mezhep mensupları amelî yönünden Hanefî mezhebine mensupturlar. Ehl-i hadisin ehl-i re'yi yererken kimi zaman itikadi konuları sebep göstermesi, zikri geçen kişilerin amelde Hanefî mezhebine mensup oluşlarından kaynaklanmaktadır. Söz konusu ekoller nedeniyle tartışma, zaman zaman fıkhın dışına çıkıp kelâm alanına kaymıştır.

İki ekol arasındaki fıkhî tartışmalar sadece nesir sahasında olmamış, edebiyatın şiir alanında da varlığını sürdürmüştür. Aşağıda buna bir örnek vereceğiz.

Ehl-i rey kendileri hakkında şöyle der:

بأيدٍ من الفئيا ظريفه	إذا ما الناس يوماً قايسوننا
تلادٍ من طراز أبي حنيفة	أتيناهم بمقياس صحيح
وأثبتها بحبر في صحيفة	إذا سمع الفقيه بها وعاهها

İnsanlar, bir gün, nüktedan bir gençten (gelen) farklı bir şeyle bizi kıyasladıklarında,

Biz, Ebû Hanîfe'nin yöntemiyle yapılmış sahih bir kıyasla geldik.

Fakih onu işittiğinde ezberler, mürekkeple sayfaya yazar.

Ehl-i hadis ise buna şöyle cevap verir:

وجاء ببدعة هنة سخيفه	إذا ذو الرأي خاصم في قياس
وأثار مبرزة شريفة	أتيناهم بقول اللة فيها
أحل حرامه بأبي حنيفة	فكم من فرج مُحصنة عفيف
تكون من الزنا عرساً صحيحه	أقال أبو حنيفة بنت صائب

Rey sahibi bir kıyas konusunda tartıştığında ve değersiz ve önemsiz bir bidatle geldiğinde,

Biz, Allah'ın sözü ve değerli meşhur bir eserle geliriz.

Nice iffetli kadının namusu Ebû Hanîfe yüzünden helal oldu.

Ebû Hanîfe, zinadan olan kız çocuğunun evliliği sahih olur de(me)di mi?⁴⁷

Değerlendirme ve Sonuç

Ehl-i hadîs'in, rey ehline karşı şiddetli ve sert saldırıları ve re'ye karşı kitaplarda zikredilen rivayetler göz önüne alındığında, bu eleştiri ve rivayetleri pür fikhî yöntem eleştirisi olarak değerlendirmek zordur. Kanaatimize göre, tartışma ve gerilimin pür fikhî ekseninde cereyan ettiği savunulamamakla birlikte, fikhî gerekçelerin iki taraf arasındaki gerilimde önemli payı vardır. Esasen söz konusu tartışmaları daha da indirgeyecek olursak nasların anlaşılmasına ilişkin rasyonaliteye yapılan vurgudan kaynaklanmakta, yani usûl-i fikhî kökenli olmaktadır.

Ehl-i hadîsin genellikle re'y ve kıyasa karşı çıkmasının altında yatan gerçek neden, bir büyük bir ihtimalle dîni kaynaklara ve özellikle de hadis ile sünnete, sahabe ve tabiûn görüşlerine hür türlü akıl yürütmenin üzerinde bir değer vermeleridir.

İki ekol arasındaki gerilimde ithamları yöneltenlerin daha çok ehl-i hadîs oldukları başka bir ifadeyle ehl-i hadîsin gerilimin artmasında daha baskın rolü olduğu göze çarpmaktadır. Diğer yandan ehl-i hadîsin kelâmî alandaki re'y ile fikhî alandaki re'y arasında bir ayırımı gitmeden her ikisini de aynı düzeyde eleştirmeleri, kimi yazarların tartışmanın boyutlarının pür kelâmî olduğu düşüncesine kapılmalarına neden olmuştur.

Şâfiî'nin tarih sahnesine çıkması ve her iki ekolün sentezi ve uzlaştırma gayreti olan yöntemini yazılı olarak ortaya koymasıyla birlikte, iki ekol arasındaki gerilimin şiddeti önemli ölçüde azalmış ve her iki ekol farklı isimler ve tonlarda günümüze kadar varlığını sürdürmüştür.

Ekoller arasındaki tartışmalar ve bu tartışmalar sonucu ortaya çıkan Re'y-Hadîs ekolleşmesi, daha sonraları metodolojik alanda yani usûl konularında da temellenmiş, bir bütün olarak İslâm hukukunun şekillenmesini etkilemiş ve fikhî mezheplerin sonraki metodolojik oluşumları bu temele göre gelişimini devam ettirmiştir. Bu doğrultuda hükümlerde taabbud tartışması sürmüş; ehl-i hadîs geleneğini devam ettirenler dîni naslarda taabbüdün asıl olduğunu savunurken, ehl-i re'y geleneğini devamı olanlar ise ta'lilin esas olduğunu ileri sürmüşlerdir. Benzer şekilde ehl-i rey geleneğinin uzantısı olan gruplar, hüsün ve kubh'un akılla kavranılabileceğini savunurken, ehl-i hadîs düşüncesinin devamı niteliğinde olanlar ise, hüsün ve kubh'un akılla anlaşılamayacağını⁴⁸ ileri sürmüşlerdir.

⁴⁷ İbn Kuteybe ed-Dineverî, Ebî Muhammed Abdullah b. Müslim, *Uyûnu'l-Ahbâr*, Kahire 1963, II, 140.

⁴⁸ Ahmed Emîn, *Duhâ'l-İslâm*, Kâhire 1371/1952, II, 154-5.

İSLÂM FIKHINDA

MEÇHUL RÂVİNİN NAKLETTİĞİ HADİSLERİN HUKÛKÎ DEĞERİ

Dr. Muharrem ÖNDER

خبر مجهول الحال ؛ حكمه و أثره في الفقه الإسلامي

قد اهتم المسلمون منذ صدر الإسلام برواية الحديث النبوي و نقله إلى أجيال قادمة لأنها من مصادر الأحكام الدينية. أخذت رواية الحديث تنتشر في النصف الثاني من العصر الأول. و في ذلك الوقت بذل علماء الصحابة و التابعين جهودا عظيمة لحفظ الأحاديث من نقول الرواة الكاذبين. و لذلك أخذوا يبحثون عن أحوال الرواة و يسألونهم عن سند الحديث. و وضعوا لقبول الحديث و صحته شروطا معينة؛ من بينها عدالة الراوي و ضبطه. و جعلوا جهالة عين الراوي و جهالة حاله و عدم معرفة عدالته مانعة من قبول روايته و سببا لردّها.

عرفوا العدالة في الراوي بأنها: "هيئة راسخة في النفس تحمل على ملازمة التقوى و المروءة حتى تحصل ثقة النفس بصدقه، و يعتبر فيها الاجتناب عن الكبائر و عن بعض الصغائر". عند فقد بعض هذه الخصائص يكون الراوي غير عادل و روايته مردودة. و إذا جهلت عين الراوي أو حاله و لم تعرف عدالته تكون روايته مردودة أيضا عند الأكثرين على تفصيل و اختلاف في ذلك عند المحدثين و الأصوليين.

نحن حاولنا في هذا البحث بيان مفهوم الجهالة و متى يكون الراوي مجهولا و شرحنا أقسام مجهول الحال و حكم كل قسم و أقوال العلماء في ذلك. ثم أشرنا إلى أثر هذا الاختلاف في الفقه الإسلامي.

The Legal Value of Hadiths are Conveyed by Unknown Narrator in Islamic Jurisprudence

Since from the beginning days of Islam, muslim have attached great importance to conveying the hadiths. After the second half of the first century that the hadiths vere begun to narrate extensively, the hadith scholars began to ask evidence of hadiths and the situation of narrators in order to protect the hadiths against to liars.

Because of the narrator is the most important criteria to understand the reliance of hadiths, the narrators must be known with their fairness. The narrator who is unknown completely or unknown enough and whose fairness situation is unknown is called

“Unknown Narrator (Mechūlu’l-hāl).” The concept of “Unknown (Mechūl)” has two principal mean, that; first of them refers to the narrator who is unknown personally (mechūlu’l-‘ayn) and the scnd refers to the narrator whose fairness situation is unknown (mechūlu’l-hāl).

In this article we tried to explain the concept of “unknown”, unknown narrator and its parts. Besides, we wentioned about the different thoughts of the hadiths scholars and we pointed out the legal conclusions of these differences.

Keywords: Narrator, fairness, unknown, unknown narrator personally, narrator whose fairness situation is unknown.

GİRİŞ

Râvi, sözlükte “su başına gidip su içmek, hadis nakletmek” anlamlarındaki rivâyet kökünden türeyen bir kelime olup terim olarak “Hadisi öğrenen ve onu edâ terimlerinden biriyle nakleden kişi” manasındadır. Râvi kelimesi, “Hz. Peygamber’den duyup öğrendiklerini başkalarına öğreten ve aktaran kişi” anlamında İslâm’ın ilk günlerinden itibaren kullanılmaktaydı.¹

I./VII. yüzyılın ikinci yarısında râvilik büyük önem kazanmıştır. Hadislerin yaygın olarak rivâyet edilmeye başlandığı bu dönemde hayatta olan Abdullah b. Amr b. el-Âs, Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Ömer, Ebû Saîd el-Hudrî, Enes b. Mâlik gibi sahâbiler yalancılara karşı hadisleri koruma konusunda büyük çaba harcamışlardır. Bu sahâbilerin öğrencileri olan Saîd b. el-Müseyyeb, İbrahim en-Nahaî, Şa’bî, Muhammed b. Sîrîn gibi tabiîn alimleri hadis rivâyetinde sened sormaya ve râvilerin durumunu araştırmaya başlamışlardır.

II. yüzyıl boyunca İbn Şihâb ez-Zührî, Hişâm b. Urve, Evzâi, Şu’be b. Haccâc, Mâlik b. Enes, Abdullah b. Mübârek, Yahya b. Saîd el-Kattân gibi hadis alimleri râviler hakkındaki araştırmaları devam ettirmişler, onların güvenilir olup olmadıklarını tesbit etmeye çalışmışlardır. Râvilerin biyografileri yazılmış ve onlarla ilgili müstakil ilim dalları ve telif türleri ortaya çıkmıştır.

Hadislerin sıhhatini anlamadaki en önemli kriter râvi unsurudur. Senedde bulunan râvilerden biri veya birkaçı güvenilir değilse sıhhat için gerekli sayılan diğer ölçülere bakılmaksızın hadisin sahih olmadığına hükmedilir. Râviler kendilerinde bazı vasıflar bulunduğu takdirde güvenilir kabul edilirler. Bunların başında da adâlet ve zabt sıfatları gelir. Râvilerde adâlet

¹ Efendioğlu, Mehmet, “Râvî”, *DİA*, XXXIV, 472.

vasfı olabilmesi için Müslüman olmak, bulûğa ermiş olmak, akıllı olmak, takvâ sahibi olmak ve mürüvvet (çirkin davranışlardan uzak durmak) gibi özellikler bulunmalıdır. Bunlardan birinin yokluğunda râvi güvenilirliğini kaybeder. Adâlet sahibi râvinin hadisi makbul olabilmesi için onun zabt vasfına da sahip olması gerekir. Zabıt vasfında unutkan olmamak, ezberden rivâyet ediyorsa hadisi kusursuz bir şekilde ezberlemiş olmak, kitaptan rivâyet ediyorsa kitabını dikkatli bir şekilde yazmış, kontrol etmiş ve korumuş olmak, mana ile rivâyet ediyorsa hadis metninde değiştirdiği kelimelerin manalarını iyi bilmek ve hadisin manasında herhangi bir değişikliğe yol açmamak gibi hususlar yer alır.² Bu özelliklerden biri veya birkaçında eksikliği bulunan râvilerin hadisine itibar edilmez. Yukarıdaki özelliklerde adâlet ve zabıt sahibi olan râviye “sika (güvenilir)” denir ve naklettiği hadis kabul edilerek onunla amel edilir.

Meçhûl râvi ve rivâyetinin hükmü konusunu incelemeye geçmeden önce bununla çok yakından ilişkisi bulunan ve râvinin naklettiği haberin kabulü için ön şart sayılan adâlet vasfını biraz daha ayrıntılı ele almamız gerekmektedir.

I. HADİS RÂVİSİNDE ARANAN ŞARTLARDAN ADÂLET VASFI

A. Adâlet Kavramı

1. Sözlük Anlamı:

A-D-L kökünden türeyen bir isim olan “adâlet” sözlükte, “sözü ve hükmü kabul edilir olmak, hevâ ve arzulara kapılmadan, haktan sapmadan dosdoğru davranmak, eşitlemek, denk olmak, düzeltmek, meyletmek, geri dönmek” gibi anlamlara gelmektedir. Âdil insan, “sözü ve hükmü kabul edilen, haberi ve tanıklığı ikna edici ve güvenilir olan kişi” demektir.³ Adâletin bu anlamda kullanımını Hz. Ömer’in Abdurrahman b. Avf’a: “*Sen bizim nezdimizde adâletli, sözüne güvenilir kabul edilen bir kişisin; işittiğini bize söyle*”⁴ sözünde görmekteyiz. Abdullah b. Abbas da: “*Benim yanımda güvenilen, sözleri kabul edilen kişiler tanıklık etti. Bana göre onların en çok güvenileni de Ömer’dir*”⁵ demiştir.

² Bkz. Sehâvî, Ebû Abdullah Muhammed, *Fethu'l-mugîs* (thk. Ali Hüseyin Ali), Beyrut 1992, II, 2-4; Suyûtî, Celâluddin, *Tedribü'r-râvî* (thk. Ahmed Ömer Hâşim), Beyrut 1996, I, 253-255.

³ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, a-d-I md., IV, 2838-2841.

⁴ Hatîb Bağdâdî, *el-Kifâye fî ma'rîfeti usûli ilmi'r-rivâye* (thk. Ebû İshak İbrahim ed-Dımyâtî), Kahire 2003, I, 281; Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin, *es-Sünenü'l-kübrâ* (thk. Muhammed Abdülkadir Atâ), Mekke 1994, X, 124.

⁵ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, Beyrut 1996, II, 39.

2. Terim Anlamı:

a) Usûlcülerin Adâlet Tanımı:

Fıkıh usûlü alimleri adâlet teriminin, “hal ve hareketlerde, dini yaşantıda istikamet ve doğruluk üzere olmak” anlamına geldiğini ifade ettikten sonra bunu şöyle açıklamışlardır: “İstikametın özü, kişinin benliğinde yerleşen, onun hem takvâ hem de mürüvete (mert, iyi ve olgun bir karaktere) bağlı olmasını sağlayan ve böylece insanlarda doğruluğu hakkında güven duygusunu oluşturan bir özelliktir.”⁶ Bazı usûlcüler de bunu, “Kişinin benliğinde var olan ve onu büyük günahları işlemekten ve çirkin davranışları yapmaktan alıkoyan yatkınlık” şeklinde ifade etmişlerdir.⁷ Bu kişinin bütün günahları işlemekten uzak durması şart koşulmamış olmakla birlikte büyük günahları terk etmesi, küçük günahlarda ısrar etmemesi, basit şeyleri çalmak, birkaç küçük taneyle tartı ve ölçüyü eksik yapmak, yollarda ve açık alanlarda bevletmek gibi hafiflik, kişilik ve meşrep bozukluğu için alamet kabul edilen hallerden uzak olması istenmiştir.⁸

Adâlet terimini “istikamet üzere olmak” diye tanımlayan ilk Hanefî usûlcüleri onu, “açık ve gizli veya tam ve eksik” adâlet şeklinde ikiye ayırmışlar ve bu ayrımı şöyle izah etmişlerdir: “Görünen dış adâlet din ve akıl ile sabit olur. Kişinin aklına ve dini haline bakılarak onun âdil olduğuna hükmedilir. Zira bu ikisi, Allah’ın kulu yükümlü tutarken esas aldığı delillerdir. İnsan bu iki vasfa sahip olduğunda dış görünüş itibariyle her ikisiyle de amel edeceği anlaşılır. Çünkü din ve akıl onu istikamet üzere olmaya yöneltir. Bu yüzden dış görünüşe bakılarak bu kişi âdil kabul edilir. Fakat dışarıdan görünen bu adâlet vasfı, onu kuşatan nefsin arzuları ve şehveti ile karşı karşıya gelebilmekte ve böylece kişi istikamet yolu üzerinde devam etmekte zorlanabilmektedir. Bu iki hal bir araya geldiğinde kişi bir açıdan âdil, başka bir açıdan da bu vasıftan yoksun olabilmektedir. Gizli adâlet ise, ancak kişinin tasarruflarına ve davranışlarına bakarak anlaşılabilir. Dini ve aklî yönden haram olduğuna inandığı şeyleri terk ettiğini gördüğümüzde kişinin istikamet üzere ve adâletli olduğuna, naklettiği haberlerin de doğru olduğuna hükmederiz. Çünkü yalan söylemek onun dini ve aklı gereği yasaktır.”⁹

İstikamet üzere ve adâletli olma vasıflarının kemâl boyutunun sınırlarını belirleyecek bir ölçü olmadığından bu konuda sıkıntıya düşürmeyecek ve dinin temel ölçülerini ihlale götürmeyecek bir kriter ortaya konmuştur. O da,

⁶ Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *el-Mustasfâ*, Bulak-Kahire 1906, I, 157; Fahrüddin er-Râzî, *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fıkh*, Beyrut 1988, II, 196.

⁷ İsnevî, Cemalüddin, *Nihâyetü's-sül fî şerhi Minhâci'l-usûl*, Beyrut 1982, III, 131; İbnü's-Sübkî, Tacüddin, *Cem'u'l-cevâmi'*, Kahire 1937, II, 148.

⁸ İbnü'l-Hümâm, Kemalüddin, *et-Tahrîr* (Şerhi *Teyisir* ile), Beyrut ts., III, 44-45; Molla Hüsrev, *Mirâtü'l-usûl şerhu'l-mirkât*, İstanbul 1309, II, 209-210.

⁹ Debüsî, Ebû Zeyd Ubeydullah, *Takvîmü'l-edille* (thk. Halil Muhyiddin el-Meys), Beyrut 2001, s. 186; Serahsî, Ebû Bekr Muhammed, *el-Usûl* (thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî), Beyrut, ts., I, 350-351; Pezdevî, Ebu'l-Hasan Ali, *Usûl*, Kahire, ts., II, 399.

büyük günahları işlemekten sakınmak ve küçük günahları yapmakta ısrarcı olmamaktır. Buna göre büyük günahlardan birini işleyen veya küçük günahları yapmakta ısrar eden kişinin adâlet vasfı düşürülmüş ve yalan söyleme töhmetine maruz bırakılmıştır. Çünkü fasıklık türünden davranışları yapmaktan sakınmayan kişinin yalan söylemekten de kaçınmayacağı varsayılmıştır. Bazı küçük günahları ısrar etmeden işleyen kişi tam adâlet sahibi kabul edilmiş ve naklettiği haber de dini yönden delil görülmüştür. Eğer bütün günahlardan sakınmak şart koşulmuş olsaydı haklar korunamaz ve zayı olurdu.”¹⁰

Aralarında bazı Hanefî alimlerinin de bulunduğu usûlcülerin çoğunluğu tarafından,¹¹ mürüvveti ihlal eden; bir lokma yiyeceği çalmak, yol üzerinde idrar yapmak gibi hafiflik, kişilik ve tabiat bozukluğuna alamet kabul edilebilecek, açık alanda yiyecek yemek gibi mübah türünden davranışların da adâleti düşüreceği söylenmiştir.¹²

b) Muhaddislerin Adâlet Tanımı:

Muhaddisler adâlet sahibi kişiyi, Müslüman, ergenlik çağına gelmiş, akıllı, takvâ sahibi, fasıklık sebeplerinden ve mürüvveti ihlal eden davranışlardan uzak güvenilir ve zapt sahibi biri olarak tanıtmışlardır. Hatîb el-Bağdadî, şahitte ve hadis râvisinde aranan adâlet vasfı ile ilgili Kadı Ebû Bekr Muhammed b. et-Tîbî’den şu sözleri nakleder: “Adâlet kişinin dininde istikamet üzere olması, dini yaşayış tarzı doğru, fasıklıktan ve ittifakla adâlet vasfını bozacağı kabul edilen yasaklanmış davranışlardan ve kalbî hallerden korunmasıdır. Öz bir ifadeyle adâlet vasfında bulunması gereken, Allah’ın emirlerine bağlı kalmak ve adâleti düşürecek yasakları işlemekten de uzak durmaktır. Bilindiği üzere yükümlü insanlardan hiçbirini bütün günahlardan korunmayı ve yapılması emredilen bazı görevleri terk etmemeyi başaramaz. Bunun gerçekleşmesi çok güçtür. Dolayısıyla bu konuda şu ölçüyü vermek doğru olur: Adâlet sahibi, farz görevlerini yerine getiren, kendisine emredilenleri yapan, yasaklardan korunan, adâleti düşüren çirkin hallerden uzak duran, davranışlarında ve muamelelerinde hakkı ve yapılması gerekeni gözeten, sözlerinde ve hareketlerinde dini ve mürüvveti zedeleyen şeylerden sakınan kişidir. Bu özelliklere sahip olan kimse dininde âdil ve naklettiği haberlerinde de güvenilirirdir. Ancak kişinin âdil olabilmesi için failinin fasık

¹⁰ Debusî, *Takvimü'l-edille*, s. 186; Neseî, Ebu'l-Berakât Abdullah, *Keşfü'l-esrâr şerhu'l-menâr*, Beyrut 1986, II, 36.

¹¹ Âmidî, Seyfüddin, *el-İhkâm fı usûli'l-ahkâm* (thk. İbrahim el-Acûz), Beyrut 1985, II, 308-309; İbnü's-Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'*, Kahire 1937, II, 148-149; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, Kahire, ts. II, 400.

¹² İnsanda mürüvvet vasfını, yani mertlik, insanîyet, iyilik gibi güzel özellikleri ihlal eden hafiflik ve kişilik bozukluğu alâmeti sayılan, bir kısmı küçük günah ve bir kısmı da mübah olan bu tür davranışların adâleti düşüren haller arasında gösterilmesi o zamanda hakim olan örf uygulaması ve değer yargısı telakkisi ile yakından ilgili olmalıdır. Nitekim bazı usulcüler dışarıda yiyecek yemekle ilgili, çarşıda ve dışarıda çalışan esnaf, işçi, zanaatkâr gibi kişileri bunun dışında tutmuşlardır. Bkz. Emir Bâdişah, *Teysîrü'l-Tahrîr*, Beyrut, ts., III, 45-46; Ensârî, Abdülalî Muhammed, *Fevâihü'r-rahâmüt*, Bulak 1906, II, 144.

kabul edildiği büyük günahları işlemekten uzak durması yetmez. Bununla birlikte küçük hırsızlıklar gibi mürüvveti ihlal eden bazı küçük günahları yapmaktan da sakınmalıdır. Çünkü böyle mürüvete aykırı, kişilik bozukluğu gösteren davranışlarda bulunan kimse yalan söyleme eğiliminde olur. Dolayısıyla bu tür günahların ve hataların da haber nakli ve şahitlik konusunda aranan adâlet vasfını düşürmesi gerekir”.¹³

Hatîb el-Bağdâdî bu ve benzeri nakillerde bulunduktan sonra son olarak şu değerlendirmeyi yapar: “Bize göre doğru olan, reddetme sebebi olarak üzerinde ittifak edilen günahların dışındaki nedenlerle haber naklinin ve şahitliğin reddolunmaması ve bu tür günahları işleyen kişinin adâlet vasfını kaybedip kaybetmediği hususunda hakimin ve alimin yüksek kanaatine başvurulmasıdır. Eğer alimler ve hakimler nakledilen hadisler ve şahitlikler konusunda, az veya çok sadece bütün günahlardan korunan Müslüman kişiden kabul etme doğrultusunda hareket etmiş olsalardı hiçbir kişinin hadisini ve şahitliğini kabul etmek mümkün olmazdı. Şüphe yok ki Allah, günahların işlenebileceğini haber vermiştir. (...) Dolayısıyla adâlet vasfının söylediğimiz tarzda kabul edilmesi gerekli olmaktadır.”¹⁴

Usûlcülerin ve muhaddislerin bu ifadelerinden adâlet vasfını tanımlama konusunda iki yöneliş olduğunu görmekteyiz. Birincisi, mevcut âdet ve gelenekleri adâletin gerekli özellikleri arasında sayan, terk edilmesini adâlet ve mürüvveti ihlal sebebi gösteren sert ve katı bir yaklaşımdır. İkincisi ise, sadece dışarıdan görünen İslâm vasfı ve fasıklık sebebi olan günahlardan korunma özelliği ile yetinen mütesâhil ve kolaycı bir yaklaşımdır.

c) Adâletin Tanımında Orta Yol:

Adâlet vasfının ölçülerini belirleme konusunda bazı alimler ifrat ve tefrite kaçmadan orta bir yol izlemişlerdir. Şevkânî şöyle demektedir: “Adâlet, İslâm esaslarına ve adâbına sarılmaktır. Yerine getirme ve terk etme şeklinde bunlara bağlı olanlar âdil ve güvenilir kişilerdir. Bunlardan bir kısmını ihlal edenlerin durumuna bakılır: Eğer ihlal ettiği husus, yasaklanan bir haramın işlenmesi veya vacip olan bir görevin terk edilmesi gibi kişinin dini halini zedeleyen bir hata ise adâlet vasfı düşer. Ancak insanlar arasında yaygın olarak bulunan, kişilerin, zamanın, yerin ve hallerin değişmesine göre farklılık gösteren çeşitli âdet ve göreneklerin dikkate alınması hususuna gelince bunların, hadis rivâyeti ve şahitlik gibi iki büyük köprünün temelinde yeri olmamalıdır. İnsanların mürüvvet olarak saydıkları hallere aykırı davranmak dine göre değil orfe göre değerlendirilmelidir. Yani böyle davranan kişi örfteki

¹³ Hatîb Bağdâdî, *el-Kifâye*, Kahire 2003, I, 272-273.

¹⁴ Hatîb Bağdâdî, *el-Kifâye*, I, 273.

mürüvveti terk etmiştir. Bu ise onun dini mürüvvetinin ortadan kalkmasını gerekli kılmaz.”¹⁵

Hz. Ömer'in ifadelerinde bu ölçü şöyle verilmiştir: “*Resûlüllah (s.a.s.) döneminde insanlar vahyi esas alıyorlardı. Hiç şüphesiz vahiy kesilmiştir. Şimdi biz, sizin görünen amellerinizi ve davranışlarınızı esas alacağız. Bize kim iyi davranışlarını gösterirse ona güvenimiz ve onu kendimize yakınlaştırırız. Onun gizli hallerini araştırmak bize ait değildir. Onu Allah hesaba çekecektir. Kim de bize kötü davranışlarını gösterirse ona güvenmeyiz ve sözünü doğrulamayız; isterse bize içim ve gizli hallerim iyi desin*”.¹⁶

Tabiinden Saîd b. el-Müseyyeb de şöyle demiştir: “*Ne kadar faziletli, şerefli, alim ve hükümdar insan varsa mutlaka onda bir kusur bulunur. Fakat insanlardan bir kısmının kusurları söylenmez. Faziletleri ve iyi yönleri eksiklerinden daha çok olan kimselerin kusurları faziletlerinden dolayı görmezden gelinir*.”¹⁷

B. Adâlet Vasfını Tespit Etme ve Tanıma Yolları

Râvide bulunması şart koşulan adâlet vasfının tesbiti için bazı yöntemler kullanılmıştır.

1- Kişinin Durumunun Araştırılması:

Adâlet vasfının tespitinde inceleme ve deneme usûlü esas kabul edilmiştir. Buna göre uzun süre beraber olmakla, seferde ve ikamet halinde ikili ilişkilerde bulunmakla, alış-veriş yapmakla kişinin gizli ve açık yönleri incelenir. Küçük günahları ve hataları işlememesi şart koşulmaz. Yalan söylemeye ve ve hadis uydurmaya götürebilecek nitelikte büyük günahlar işlediği görülmediği takdirde kişi güvenilir kabul edilir.¹⁸

2- Meşhur ve Tanınan Bir Kişi Olması:

Râvinin adâlet ve zabt sahibi bir kişi olduğu muhaddisler ve alimler arasında şöhret ve tevâtür yoluyla bilinmesidir. Dört mezhep imamı müçtehitler, onların yakın arkadaşları ve öğrencileri, Şu'be, Evzâî, Abdullah b. Mübârek, Süfyan Sevrî, Süfyan b. Uyeyne, Leys b. Sa'd gibi alimlerin durumu böyledir. Şöhret ve tevâtür yoluyla oluşan adâlet kanaatinin tezkiyeden daha üstün ve kuvvetli olduğu kabul edilmiştir. İşte bu yüzden İmam Ahmed b.

¹⁵ Şevkânî, Muhammed b. Ali, *İrşâdü'l-fühûl*, Kahire 1937, s. 52.

¹⁶ Hatîb Bağdâdî, *el-Kifâye*, I, 267.

¹⁷ Hatîb Bağdâdî, *el-Kifâye*, I, 270.

¹⁸ Zerkeşî, Bedruddin, *el-Bahru'l-muhît* (thk. Abdüssettar Ebû Gudde v.dğr.), Kuveyt 1992 IV, 285.

Hanbel kendisine İshak b. Râheveyh'in âdil olup olmadığını soran kimseye, Yahya b. Maîn de ona Ebû Ubeyd hakkında soran kişiye tepki göstermişler ve Yahya b. Maîn ona: "Ebû Ubeyd insanların durumu hakkında soru sorarken sen kalkıyorsun onun hakkında soruyorsun" demiştir.¹⁹

3- Adâletin Tezkiye Yoluyla Bilinmesi:

Güvenilir, âdil bir kimsenin râvinin adâlet sahibi birisi olduğunu ve onu yakından tanıdığını söylemesiyle olur. Bu şekilde yapılan tezkiyenin sırasıyla şu dereceleri vardır:

- a) Güvenilir bir kimsenin râvi hakkında, "o, sözü hüccet ve çok güvenilir, ezberi kuvvetli ve zabt sahibi bir kişidir" demesi.
- b) "O, güvenilir, doğru sözlü ve naklinde sakınca olmayan bir kişidir" denmesi.
- c) "O, salih (rivâyeti geçerli), şeyh (alim), hadisi iyi bir kişidir" denmesi.²⁰

Tezkiye yoluyla adâletin tesbitinde bir kişi yeterli midir? Yoksa en az iki kişi mi olmalıdır? Bu konuda alimler arasında görüş farklılığı vardır.²¹

Birinci görüş: Hem rivâyette hem de şahitlikte güvenilir iki kişinin tezkiyesi ve tanıklığı gerekir. Kadı Ebû Bekir el-Bâkılânî bu görüşü fakihlerin çoğundan nakletmiştir. Mâlikî ve Şafî mezhebinde tercih edilen görüş budur. Hanefîlerden Muhammed b. Hasan da bu görüştedir.

İkinci görüş: Rivâyette ve şahitlikte bir kişinin tezkiyesi yeterlidir. Kadı el-Bâkılânî bu görüşü tercih etmiştir. Ona göre, erkek olsun kadın olsun, özgür veya köle olsun güvenilir adâlet sahibi her kişinin tezkiyesi kabul edilir.

Üçüncü görüş: Şahitlik konusunda iki, rivâyette ise bir kişinin tezkiyesi yeterlidir. Bu görüş Şafîîlerden Fahrüddin er-Râzi, Âmidî ve İbnü's-Salâh tarafından tercih edilmiştir. Âmidî ve İbnü'l-Hâcib bu görüşü alimlerin çoğunluğuna nisbet etmişlerdir.²²

¹⁹ Hatîb Bağdâdî, *el-Kifâye*, I, 286-287; İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, III, 49; İbn Abdîşşekûr, Muhibbullah, *Müsellemü's-sübût*, II, 148.

²⁰ İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, III, 49; İbn Abdîşşekûr, *Müsellemü's-sübût*, II, 148.

²¹ Âmidî, *el-İhkâm*, II, 316; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhîr*, IV, 286; Sehâvî, *Fethu'l-mugîs*, Kahire 1992, II, 8-9.

²² İbnü'l-Hâcib, Cemaluddin Ebû Amr, *Müntehâ'l-vusûl*, Beyrut 1985, s. 79; Râzî, *el-Mahsûl*, II, 200; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 316.

4- Adâleti Şart Koşan Güvenilir Bir Âlimin Onu Delil Göstermesi:

Adâleti şart koşan âdil bir müctehidin râvinin naklettiği rivâyeti delil kabul etmesi ve onunla amel etmesi durumunda bu onu tezkiye etmek anlamına gelir ve râvinin adâleti sabit olur.²³

5- Rivâyeti Meşhur Olduğunda Selef Âlimlerinin Sükût Etmesi:

Râvinin rivâyeti meşhur ve yaygın hale geldikten sonra selef alimlerinin onu tenkit etmeyip sükût etmeleri de tezkiye kabul edilmiştir. Zira selef alimleri, güvenilir ve âdil olmalarının bir gereği olarak kötü ve yanlış bir durum karşısında sessiz kalmazlar, denilmiştir.²⁴

II. MEÇHUL RÂVİ

A. Meçhul Râvî Kavramı

Meçhul terimi, kimliği veya kişiliği bilinmeyen râvi hakkında kullanılmakta olup sözlükte, “bilmemek, tanımamak” anlamına gelen “cehl/cehâlet” kökünden türemiş bir isimdir. Bu terim hadis ilminde, hiç bilinmeyen veya yeterince tanınmayan râviyi ifade eden bir kavram olup ma'rûfun karşıtı bir anlam taşır.²⁵

Bir râvinin tanınmamasının başlıca iki sebebi bulunmaktadır:

Birincisi: Birden fazla ismi, künyesi, lakabı, sanatı, sıfatı ve nisbesi olan bir râvi bunlardan biri veya birkaçı ile meşhur olmasına rağmen herhangi bir amaçtan dolayı onun tanınmadığı bir ismi veya özelliği ile adlandırılıp farklı bir şahıs izlenimi verilmeye çalışılması yahut kısaltma için adının hiç belirtilmemesi durumudur. Örneğin, Muhammed b. Sâib b. Bişr el-Kelbî bazan dedesine nisbetle Muhammed b. Bişr, bazen Hammad b. Sâib, bazen da Ebû'n-Nadr, Ebû Saîd, Ebû Hişâm gibi farklı isim ve künyelerle adlandırılarak kimliği ve kişiliği belirsiz hale getirilmiştir.

İkincisi: Râvinin az hadis rivâyet etmesi veya ondan yalnız bir tek kişinin rivâyette bulunması sebebiyle tanınmamadır. Bir haber naklederken fazla tanınmayan isimler bazen hiç zikredilmez; bunların yerine “Bana filanca haber verdi” veya “bana bir zat, adamın biri, bir şeyh veya bazıları haber verdi” şeklinde ifadeler kullanılır. Bu tür ifadeler rivâyeti meçhul durumuna getirir. Râvinin bir hadisi hangi şeyhinden aldığını belirtmeyerek “bize filan-

²³ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 163; İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, III, 50.

²⁴ İbn Abdışşekûr, *Müsellemi's-sübût*, II, 149; Bahît, Muhammed, *Süllemü'l-vusûl şerhu nihâyeti's-sûl*, Beyrut, ts., III, 141.

²⁵ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, “c-h-l” md.; Aşikkutlu, Emin, “Meçhul”, *DİA*, XXVIII, 286.

ca ve filanca haber verdi” diyerek hocalarının adlarını vermesi de bir tür bilinmezlik (cehâlet) sayılır.²⁶

B. Râvide Zarar Veren Bilinmezlik

Hadis naklinde sahâbeden olan râvinin tanınmaması rivâyetin sıhhati için zararlı görülmemiştir. Çünkü sahâbenin hepsi adâlet vasfına sahip kişiler olarak kabul edilmiş ve onlarda var olan bilinmezlik yönünün kalkması için onlardan rivâyet eden râvilerin iki veya daha fazla sayıda olması gibi bir şart aranmamıştır. Gazâlî, Âmidî, Abdülaziz el-Buhârî, İbnü'l-Hümâm gibi birçok usûl alimi sahâbenin hepsinin adil olduğu konusunda alimlerin çoğunluğu arasında görüş birliği bulunduğunu aktarmışlardır.²⁷ İmam Nevevî, “sözüne itibar edilen herkesin icması ile sahâbenin hepsi âdil kişilerdir” demiştir.²⁸

Ayrıca şahsı tanındığı ve âdil olduğu bilindiği halde adı ve nisbesi bilinmeyen râvinin rivâyetinin makbul olduğu konusunda da görüş birliği bulunmaktadır.²⁹

Sahâbenin dışında kalan râvilerde bilinmezlik ise mübhem veya mübhem olmaması olarak iki açıdan incelenmiştir.

Mübhem râvi: Sözlükte “gizli ve kapalı olmak” anlamındaki *ibhâm* masdarından türeyen mübhem kelimesi hadis terimi olarak senedinde veya metninde adı açıkça belirtilmeksizin “*racül* (er kişi), *imrae* (kadın kişi), şeyh, fûlan, fûlancanın oğlu, sika (güvenilir)” gibi isimlerle işaret edilen şahıs demektir. Hadisin sıhhati açısından mübhemlik, mübhem râvinin güvenilir ve adil olup olmadığının tesbit edilememesi yüzünden önemlidir. Mübhem râvi kimliğinin bilinmemesi yönünden *mechûlü'l-'ayn* râvi gibi görülmüştür.³⁰

Mübhem olmayan râvi ise, *mechûlü'l-'ayn*, *mechûlü'l-hâl* ve *mestûr* kısımlarına ayrılır.³¹ Aşağıda bunlar sırasıyla açıklanacaktır.

²⁶ *Tecrid-i Sarîh Tercemesi*, DİB yayınları Ankara 1980, I, 319-320; Çakan, İsmail Lütfî, “Cehâlet”, *DİA*, VII, 219.

²⁷ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 164; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 320; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 384; İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, III, 64-65.

²⁸ Suyûtî, *Tedribü'r-râvî*, (thk. Abdülvehhab Abdüllatif), Beyrut 1979, II, 190.

²⁹ Suyûtî, *Tedribü'r-râvî*, I, 272; Tehânevî, Zafer Ahmed, *Kavâid fi ulûmi'l-hadis* (thk. Abdülfettah Ebû Gudde), Kahire 2000, s. 209.

³⁰ Hâkim en-Nisâbü'rî, *Ma'rifetü ulûmi'l-hadis*, Beyrut 1977, s. 27-28; Irakî, *et-Takyîd ve'l-izâh*, Beyrut 1981, s. 73-74; Âşikkutlu, Emin, “Mübhem”, *DİA*, XXXI, 436.

³¹ Tehânevî, *Kavâid fi ulûmi'l-hadis*, s. 203.

III. Meçhul Râvinin Kısımları

Râvinin kimliğinin veya kişiliğinin ve durumunun bilinmemesine göre “meçhul” kavramı iki ana kısma ayrılmıştır:³²

A- Mechûlü'l-'ayn (râvinin tanınmaması).

B- Mechûlü'l-hâl (adâlet durumu bilinmeyen râvi). Bu ikinci kısım da ikiye ayrılmıştır:

1) Dış ve iç yönüyle adâleti bilinmeyen râvi.

2) Dış yönüyle bilinen ama iç yönüyle adâleti bilinmeyen râvi; buna “mestûr” adı verilmiştir.

Şimdi bu kısımları ayrıntılı olarak inceleyelim.

A. Mechûlü'l-'ayn (Tanınmayan) Râvi:

1- Muhaddislere ve Mütakellimîn Usûlcülerine Göre Mechûlü'l-'ayn:

İlk bakışta kimliği bilinmeyen kişi şeklinde anlaşılan “mechûlü'l-'ayn” ifadesi hadis istilâhında, “adı belli olduğu halde hadis öğrenimi ve öğretimi bilinmeyen, ilim çevrelerince tanınmayan” veya “adı bilinen ama tek râvisi bulunan kişi” anlamında kullanılmaktadır.³³ Hatîb el-Bağdâdî mechûlü'l-'ayn'ı şöyle açıklamıştır: “Muhaddislere göre meçhûl, kişi olarak ilim tahsili ile meşhur olmamış, alimlerin kendisini tanımadıkları ve naklettiği hadisin de sadece tek bir râvisi olduğu bilinen kimsedir.”³⁴

İbni Abdilber de mechûlü'l-'ayn'ı şöyle tanımlar: “Kendisinden yalnız bir râvi hadis nakletmiş olan kimse hadisçilere göre mechûlü'l-'ayn'dır. Ancak ilim ehlinde olmasıyla değilde başka bir yönüyle insanlar arasında meşhur olup tanınmış ise mechûlü'l-'ayn olmaktan çıkar. Zühdü ile meşhur olan Mâlik b. Dinar ve cesareti ile nâm salan Amr b. Ma'dîkerib böyledir.”³⁵

Muhaddislerden İbnü's-Salâh Hatîb Bağdâdî'nin ve İbn Abdilber'in bu tanımlarına itiraz ederek şöyle demiştir: “İmam Buhârî Sahih'inde Mirdâs b. Mâlik el-Eslemî'den bir hadis nakletmiş ve o hadisi Kays b. Ebî Hâzim'den başkası ondan rivâyet etmemiştir. Aynı şekilde Müslim Ashâb-ı Suffe'den Rabî'a b. Ka'b el-Eslemî'den hadis nakletmiş ve ondan da o hadisi sadece Ebû Seleme b. Abdirrahman rivâyet etmiştir. Bu da gösteriyor ki, kendisinden

³² Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 400-401; Sehâvî, *Fethu'l-mugîs*, II, 50-51; San'ânî, Muhammed b. İsmail, *Tavdihü'l-efkâr limeânî tenkîhi'l-enzâr*, (thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid), Medine, ts., II, 185.

³³ Sehâvî, *Fethu'l-mugîs*, II, 43; Suyûtî, *Tedribü'r-râvî*, I, 269.

³⁴ Hatîb Bağdâdî, *el-Kifâye*, I, 289.

³⁵ Sehâvî, *Fethu'l-mugîs*, II, 46; Suyûtî, *Tedribü'r-râvî*, I, 269.

bir kişi hadis naklettiği takdirde râvi, rivâyeti reddolunan meçhul bir kişi olmaktan çıkmaktadır.”³⁶

Fakat İbnü’s-Salâh’ın bu itirazı yerinde bulunmamıştır. Çünkü birinci râvi Mirdâs Rıdvân Bey’atında hazır bulunanlardan, diğeri de Suffe ehlinde olmakla alimler arasında tanınan kimselerdi. Ayrıca sahâbeden oldukları için adâletlerinden şüphe edilmez. Bu yüzden tek râvileri var diye meçhûlü’l-‘ayn sayılmazlar ve ilimle tanınmaları için çok sayıda râvinin onlardan nakil yapmasına ihtiyaç duymazlar.³⁷

San’ânî de râvinin meçhûlü’l-‘ayn olmaktan çıkması için Hatib el-Bağdâdî ve onun gibi râvide “ilimle meşhur olma, alimlerce tanınma” şartlarını ileri süren muhaddisleri eleştirmiş ve râvide bu şartların aranmasını doğru bulmayarak şöyle demiştir: “Onlar birtakım şartlar ileri sürmektedirler. Bu şartlar delile dayanmadığından doğru değildir. Çünkü ilim sahibi olmak gerçekte râvide aranan şartlar arasında yoktur. Zira alimler, bedevi sahâbiler gibi ilim ehlinde olmayan kimselerin rivâyetlerini kabul etmişlerdir. Eğer ilim sahibi olmak râvide şart koşulsaydı birçok sahâbînin ve Arap râvilerin nakilleri kabul edilmezdi. Bu durumda kabul için sahâbî olmak yeterlidir, denilemez. Çünkü şart koşulan râvinin ilim sahibi olmasıdır. Sadece sahâbî olmak ise ilim sahibi olmak anlamına gelmez. Ayrıca bilindiği üzere, şahitlik rivâyetten daha önemli olmasına rağmen onda ilim sahibi olmak şart koşulmamıştır.”³⁸

San’ânî muhaddislerin meçhûlü’l-‘ayn râvi hakkındaki görüşlerini şöyle özetlemektedir: “Muhaddislerin çoğunluğuna göre, adâlet sahibi tek bir râvinin kendisinden hadis naklettiği, râvi dışında bir başkasının da onu ta’dil ettiği (adâletli dediği) kişi meçhuldür. Zira meçhul olmanın göstergesi olan ‘tek bir râvinin ondan rivâyet etmesi’ özelliği mevcuttur. Hatta onların meçhûlü’l-‘ayn hakkında söyledikleri ifadelerden, kişiyi bir gurup tezkiye etmiş bile olsa ondan tek bir râvi rivâyet etmişse onun üzerinden tanınmama (cehâlet) vasfının kalkmayacağı anlaşılmaktadır.”³⁹

2- Hanefî Usûlcülerine Göre Meçhûlü’l-‘ayn:

Tanınmayan (meçhûlü’l-‘ayn) râvinin tarifi hakkında Hanefî alimlerinden iki farklı açıklama nakledilmiştir.

Birincisi: Meçhul râvi, uzun süre Resûlüllah’ın sohbetinde bulunmakla şöhret bulmamış ve yalnız bir veya iki hadis rivâyeti ile tanınmış kişidir.⁴⁰

³⁶ Suyûtî, *Tedribü’r-râvi*, I, 269-270.

³⁷ San’ânî, *Tavdihü’l-efkâr*, II, 190; *Tecrid-i sarîh Tercemesi*, I, 322-323.

³⁸ San’ânî, *Tavdihü’l-efkâr*, II, 191.

³⁹ San’ânî, *Tavdihü’l-efkâr*, II, 186; *Tecrid-i sarîh Tercemesi*, I, 322.

⁴⁰ Serahsî, *el-Usûl*, I, 342; Neseffî, *Keşfü’l-esrâr*, II, 28.

İkincisi: Sadece bir veya iki hadis rivâyeti ile tanınan ve adâleti bilinmeyen kişidir. Bu kimseden ister tek bir râvi isterse iki veya daha fazla sayıda râvi hadis nakletmiş olsun meçhul kabul edilir.⁴¹

Birinci tarifte sahâbe ile ilgili geçen ifadeler ihtilaf dışı görülmüştür. Çünkü sahâbenin hepsi adil kabul edildiklerinden tanınmamaları onlara zarar vermemektedir. Hanefîlerin tanımlarından anlaşıldığına göre, râvinin meçhûlü'l-'ayn olup olmadığını tesbit için rivâyetlerinin az veya çok olmasına değil onun adâlet ve zabt sahibi olup olmadığına bakılır. Bu husus Hanefî usûl eserlerinde, "râvinin tek olması tenkit (cerh) sebebi değildir. Râvilerin sayısının çok olmasına değil adâlet ve zabt özelliklerine bakılır"⁴² şeklinde ifade edilmiştir.

Mâlikî usûlcülerinden Ebû'l-Velîd el-Bâcî râvinin hadisini reddetmeye sebep teşkil eden bilinmemeyi (cehâleti) şöyle açıklamaktadır: "Hadis rivâyetinde etki eden bilinmezlik, ismi ve soyu bilinse bile râvinin adâlet durumunun bilinmemesidir. Dikkate alınan onun ismi ve soyu değil adâlet vasfıdır. Râvinin ismi, soyu ve sıfatı bilinmese ama kendisi ve adâlet vasfı ona işaret etmekle veya görülmesiyle yahut bir zanaata ya da onu başkalarından ayıracak bir işe nisbet edilmesiyle tanınsa, onda adâlet şartlarının var olduğu bilindiği takdirde naklettiği hadisin delil olarak kabul edilmesi gerekir. Çünkü onun kimliği ve durumu hakkındaki diğer bilinmezlikler adâlet konusunda etkili değildir.

Muhaddislerin çoğunluğuna göre ise, râviden yalnız tek bir kişi rivâyet ettiğinde meçhûl olur, ondan iki veya daha fazla sayıda kişi rivâyet ettiğinde, bu iki râvinin ondan rivâyeti ile üzerinden bilinmezlik vasfı kalkar ve tanınan bir kişi olur. Bu yaklaşım usûlcülerin ileri gelenlerine göre doğru değildir. Çünkü bir gurup râvi halini bilmedikleri bir kişiden hadis nakledebilirler ve onun durumu hakkında bir bilgi veremezler. Sadece rivâyet ettikleri hadisi anlatmakla yetinirler. Halbuki onun adâletini bilmedikleri takdirde onların bu rivâyeti bilinmezlik (cehâlet) vasfını ondan kaldırmaya yetmez."⁴³

Hulâsa Hanefî usûlcülerine ve Mâlikîlerden Bâcî'nin önde gelen usûlcülere nisbet ettiği bu görüşe göre meçhûlü'l-'ayn râvi, rivâyet ettiği hadis sayısına veya ondan nakleden râvi sayısına bakılmaksızın adâleti bilinmeyen kişi olarak tanımlanmaktadır. San'ânî'nin muhaddislerin ve usûlcülerin meçhûlü'l-'ayn tanımlarını aktardıktan sonra: "Usûlcülere göre doğru olan güvenilir (sika) bir râvi veya bir başkası onun güvenilir olduğunu belirttikten sonra rivâyetinin kabul edilmesidir. Muhaddislerin çoğuna göre ise bu du-

⁴¹ İbnü'l-Hanbelî, Radıyyuddin, *Kafvü'l-eser*, Kahire 1326, s. 20; Tehânevî, *Kavâid fi ulûmi'l-hadis*, s. 207.

⁴² Serahsî, *Usûl*, I, 346; İbn Nüceym, Zeynüddin, *Fethu'l-Gaffâr şerhu'l-Menâr*, Kahire 1936, II, 83; Ensârî, *Fevâtilu'r-rahâmât*, II, 149.

⁴³ Bâcî, *İhkâmü'l-füsûl fi ahkâmi'l-usûl* (thk. Abdülmecid et-Türkî), Beyrut 1995, s. 367.

rumda kabul edilmez. Doğru olan ise usûlcülerin görüşüdür"⁴⁴ dediği gibi tercihe şâyân olan görüş usûlcülerin görüşüdür.

3. Râviden Bilinmezlik (Meçhûlü'l-ayn) Halinin Kalkması:

Muhaddislerden Hatîb el-Bağdâdî, meçhûlü'l-ayn olan bir râvi tanınan iki alimin kendisinden hadis rivâyet etmesi halinde bu durumdan kurtulur ama adâleti sabit olmaz, diyerek doğru olan görüşün bu olduğunu savunmuştur.⁴⁵ Bu görüş İbnü'l-Medînî, Bezzâr, İbn Abdilber, Dârekutnî, Zehebî ve İbni Hacer el-Askalânî gibi hadis ve usûl alimlerinin çoğunluğuna nisbet edilmiştir.⁴⁶ Ancak Dârekutnî, "Kendisinden iki güvenilir kişinin rivâyet ettiği râviden bilinmezlik vasfı kalkar ve adâlet sâbit olur" diyerek bu kişinin adâletinin de sabit olacağını söylemiştir.⁴⁷

Buna karşılık cehâletü'l-ayn halinin kalkması için sayı şartını aramayan alimler de vardır. İbnü's-Salah'ın konuyla ilgili ifadelerinden bu görüşte olduğu anlaşılmaktadır.⁴⁸ İbn Huzeyme ve İbn Hibbân cehâletü'l-ayn durumunun ortadan kalkması için meşhur güvenilir bir râvinin rivâyetini yeterli görmüşlerdir.⁴⁹ Nevevî ve Tîbî'nin de benimsediği bu görüş, bir haberin veya bir tenkit (cerh) hükmünün kabulü için sayı şartı aranmadığı gibi cehâletin kalkmasında da aranmaması gerektiği düşüncesine dayanır.⁵⁰ İmam Nevevî Sahih-i Müslim şerhinin mukaddimesinde birçok uzman alimin bu görüşte olduğunu söylemiştir.⁵¹ Usûlcülerin bir kısmı bu konuda şöyle bir ayırım yapmışlardır: Eğer meçhul râviden nakleden güvenilir kişi sadece adâlet sahibi olan kimselerden rivâyet yapmakla tanınan birisi ise bu nakliyle o kişiden bilinmezlik kalkar.⁵²

Hanefî alimlerine göre, eğer selef alimleri meçhûlü'l-ayn olan râviden rivâyette bulunurlar ve onun hadisinin sahih olduğuna dair tanıklık ederlerse bu kişiden bilinmezlik kalkar ve hadisi tanınan (ma'rûf) hadis derecesine yükselir. Eğer tenkitten bulunmaksızın onun hakkında sükût ederlerse veya güvenilir râvilerin ondan rivâyette bulunmasıyla birlikte onun hakkında ihtilaf ederlerse bilinmezlik vasfı yine kalkar ve hadisi makbul olur. Çünkü selef alimlerinin açıklamaya ihtiyaç duyulan bir yerde susmaları açıklama hükmünde kabul edilmiş ve onların böyle durumlarda kusurda bulunmayacakları söylenmiştir.⁵³

⁴⁴ San'ânî, *Tavdihü'l-efkâr*, II, 186.

⁴⁵ Hatîb Bağdâdî, *el-Kifâye*, I, 290.

⁴⁶ Sehâvî, *Fethu'l-mugîs*, II, 44 vd.; Suyûtî, *Tedribü'r-râvî*, I, 269-270.

⁴⁷ Sehâvî, *Fethu'l-mugîs*, II, 51.

⁴⁸ İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadis*, Kahire, ts., s. 54.

⁴⁹ Âmidî, *el-İhkâm*, II, 316; Sehâvî, *Fethu'l-mugîs*, II, 45.

⁵⁰ Tîbî, *el-Hulâsa fi usûli'l-hadis*, Beyrut 1985, s. 91.

⁵¹ Nevevî, *Sahih-i Müslim Şerhi*, Beyrut 1972, I, 28.

⁵² İbn Abdîşşekûr, *Müsellemü's-sübût*, II, 150; İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, III, 56.

⁵³ Serahsî, *Usûl*, I, 342-343; Pezdevî, *Usûl*, II, 385; İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, III, 51.

4. Tanınmayan (Mechûlü'l-'ayn) Râvinin Naklettiği Hadisin Hükümü:

Meçhul râvinin sahâbi olması halinde bütün sahâbeyi âdil kabul eden Ehl-i sünnet, Mu'tezile ve Zeydiye alimlerine göre hepsinin rivâyeti makbuldür. Bu konuda onlar arasında görüş ayrılığı yoktur.⁵⁴

Sahâbe dışında mechûlü'l-'ayn olan râvinin rivâyetinin kabul edilip edilmeyeceği konusunda alimler arasında görüş farklılığı vardır. Bu konuda nakledilen görüşler şunlardır:⁵⁵

Birinci Görüş:

Âlimlerin çoğunluğuna göre mechûlü'l-'ayn râvinin rivâyeti kabul edilmez. İmam Şafî'den: "Meçhul kişinin rivâyeti kabul edilmez. Mutlaka onun durumunun açık olarak bilinmesi, yaşamı ve ahlakının araştırılması gerekir" sözü nakledilir.⁵⁶

İkinci Görüş:

Râvide Müslümanlık dışında başka bir şart aramayanlara göre rivâyeti kesin olarak kabul edilir. Ebû Hanîfe'ye nisbet edilen bu görüşü, meşhur bir râvinin ondan rivâyet etmesiyle bilinmezliği kalkar ve rivâyeti kabul edilir, diyerek İbni Huzeyme ve İbni Hıbbân da benimsemişlerdir. Bu hususta İbni Hıbbân şöyle demektedir: "Âdil kişi, hakkında bir tenkit (cerh) yapıldığı bilinmeyen kimsedir. Bu kişi, hakkında bir tenkit tespit edilinceye kadar âdil kabul edilir. Zira insanlar, bilgi sahibi olmadıkları konularla yükümlü tutulmamışlardır."⁵⁷

Üçüncü Görüş:

Bazı şartlar dahilinde mechûlü'l-'ayn kişinin rivâyetini kabul eden alimlerin görüşüdür.

1- Mâlik b. Enes, Yahya b. Saîd el-Kattân, Abdurrahman b. Mehdî gibi yalnızca âdil kimselerden rivâyet etme kararlılığı gösteren güvenilir râvilerin

⁵⁴ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 164; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 384; Hatîb Bağdâdî, *el-Kifâye*, I, 180; Suyûtî, *Tedribü'r-râvî*, II, 190.

⁵⁵ Görüşler için Bkz. İbn Salâh, *Ulûmu'l-hadis*, s. 160-161; Sehâvî, *Fethu'l-mugîs*, II, 44 vd.; Suyûtî, *Tedribü'r-râvî*, I, 269; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 386; Şevkânî, *İrşâdü'l-fühûl*, Kahire 1937, s. 53.

⁵⁶ Râzî, *el-Mahsûl*, II, 197.

⁵⁷ Sehâvî, *Fethu'l-mugîs*, II, 45.

meçhul kişilerden rivâyet ettikleri hadisler kabul edilir. İmam Ahmed b. Hanbel bu görüştedir.

2- Mechûlü'l-'ayn râvi ilim ile değilde zühd, takvâ, şecâat, sanat gibi vasıflarla meşhur olması halinde kendisinden bilinmezlik (cehâlet) vasfı kal-kar ve rivayeti kabul edilir. İbn Abdilber en-Nemerî de bu görüştedir.

3- Bazı alimler tek râvisi olan meçhul kişi cerh ve ta'dil uzmanı bir alim tarafından tezkiye edilmesi veya tek kalan râvinin aynı zamanda cerh ve ta'dil uzmanı bir alim olması halinde rivâyetinin kabul olunacağını söy-lemiştir. İbnü'l-Kattân'ın tercih ettiği bu görüşü İbn Hacer en doğru görüş olarak nitelendirmiş ve Sehâvi de bunu benimsemiştir.⁵⁸

4- Hanefî alimleri de belirli şartlarla meçhul râvinin rivâyetini kabul edenler arasındadır. Onlara göre mechûlü'l-'ayn râvi İslâm'ın ilk üç asrında olması halinde rivâyeti şu şartlarda kabul edilir:

a) Selef alimleri böyle bir râviden rivayette bulunurlar veya hadisinin sahih olduğuna dair tanıklık ederler ya da onun rivayeti ile amel ederlerse.

b) Onun hakkında tenkitte bulunmaksızın sükût ederlerse.

c) Güvenilir râvilerin ondan rivâyetinde bulunması kaydıyla onun hak-kında ihtilafa düşerlerse; yani bir kısmı onu makbul görürken bazılarının onu kabul etmemesi halinde rivâyeti kıyasa uygun düştüğünde kabul edilir, kıyasa aykırı olduğunda ise reddolunur.

d) Rivâyeti selef alimleri döneminde ortaya çıkmamış, kabul veya red yönünde bir değerlendirmeye tabi tutulmamış ise, bu durumda rivâyeti kıya-sa aykırı olmadığı takdirde onunla amel etmek vacip değil, caiz olur. Çünkü ilk üç asırda kişilerde adâlet vasfı esastır.

Ancak ilk üç asırdan sonra mechûlü'l-'ayn olan râvinin rivâyeti makbul değildir. Çünkü bu dönemden sonra insanlar arasında fasıklık vasfı yaygın-laşmıştır. Fasık kişinin rivâyeti de ittifakla kabul olunmaz.⁵⁹

B. Mechûlü'l-Hâl (Adâlet Durumu Bilinmeyen) Râvi

Mechûlü'l-hâl râvi, kendisinden iki veya daha fazla güvenilir râvi rivâ-yette bulunmakla beraber hadis alimleri arasında tanınmayan, hakkında herhangi bir cerh ve ta'dil hükmü olmadığından, cerh ve ta'dil uzmanların-dan birisi tarafından güvenilir şekilde tezkiye edilmediğinden adâlet duru-mu bilinmeyen râvidir. Böyle râviye "mechûlü'l-adâle, mechûlü'l-vasf ve mestûr" da denilmektedir.

⁵⁸ İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, Kahire 1989, s. 49; Sehâvi, *Fethu'l-mugîs*, II, 47, 50.

⁵⁹ Bkz. Serahsî, *Usûl*, I, 342-344; Pezdevî, *Usûl*, II, 385-388; Sadru's-Şerî'a, *et-Tevdîh şerhu't-Tenkîh*, Kahire ts., II, 10; İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, III, 51; İbnü'l-Hanbelî, *Kafvü'l-eser*, s. 20.

Bazı usûlcüler hem dış hem de i yönüyle adâleti bilinmeyen râvileri “mechûlü’l-hâl”, dış yönüyle âdil fakat i yönüyle adâleti bilinmeyen râvileri ise “mestûr” veya “mechûlü’l-adâle batınen” şeklinde ifade etmişlerdir.⁶⁰ Ancak İmamü’l-Harameyn el-Cüveynî, Zehebî, İbni Hacer gibi bazı hadis ve usûl alimleri bu kavramlar arasında bir fark görmemişlerdir.⁶¹

Meçhûlü’l-hal râvi iki kısımdır:

1- Dış ve i yönüyle adâleti bilinmeyen râvi.

2- Dış yönüyle âdil fakat i yönüyle adâleti bilinmeyen râvi. Bu ikincisine “mestûr” adı da verilmektedir.

1. Dış ve İ Yönüyle Adâleti Bilinmeyen (Mechûlü’l-adâle) Râvi

Mechûlü’l-adâle, “adâlet ve fıskı belli olmayan, güvenilir alimlerce teziye edilmemiş ve bazı cerh uzmanlarının mübhem (kapalı) bir şekilde tenkit ettikleri kişi” şeklinde veya “adâleti dış ve i yönüyle bilinmeyen, güvenilir iki râvinin kendisinden hadis rivâyet etmesiyle bilinmezliği (mechûlü’l-‘ayn oluşu) kalkıp kişilik olarak tanınan râvi” diye tanımlanmıştır.⁶²

Adâleti hem dış hem de i yönüyle bilinmeyen bu râvinin rivâyet ettiği hadisin hükmü konusunda farklı görüşler vardır.

Birinci Görüş:

Bu râvinin hadisi kabul edilmez. Muhaddislerin ve usûlcülerin çoğunluğu bu görüştedir.⁶³ Hatta İbnü’s-Sübkî gibi bazı alimler bu konuda ittifak bulunduğunu savunmuşlardır.⁶⁴ Bu görüş sahipleri şu delillere dayanmışlardır:⁶⁵

1- Râvide adâlet vasfının bulunması şarttır. Adâleti bilinmediğinde rivâyeti kabul edilmez.

2- Haber-i vâhid rivâyetlerin kabul edilmesinin dayanağı icmadır. İcma da, âdil râvilerin hadisinin kabul edilip fasık râvilerin haberinin reddolunmasını karara bağlamıştır. Durumu bilinmeyen râvi âdil olmadığı gibi sözüne güvenilecek nitelikte birisi de değildir.

⁶⁰ İbnü’s-Salâh, *Ulûmu’l-hadis*, s. 160-161; Sehâvî, *Fethu’l-mugîs*, II, 50-51; Suyûtî, *Tedribü’r-râvî*, I, 268; Zerkeşi, *el-Bahru’l-muhît*, IV, 280; San’ânî, *Tavdihü’l-efkâr*, II, 191-192.

⁶¹ Cüveynî, Abdülmelik, *el-Bürhân fi usûli’l-fikh*, Kahire 1400, I, 614; İbn Hacer, *Nüzhetü’n-nazar*, s. 46; İbnü’s-Salâh, *Ulûmu’l-hadis*, s. 160.

⁶² İbnü’s-Salâh, *Ulûmu’l-hadis*, s. 160; Suyûtî, *Tedribü’r-râvî*, I, 268; Zerkeşi, *el-Bahru’l-muhît*, IV, 280.

⁶³ İbnü’l-Hâcib, *Müntehâ’l-vusûl*, s. 78; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 310; Zerkeşi, *el-Bahru’l-muhît*, IV, 280; Sehâvî, *Fethu’l-mugîs*, II, 50; Suyûtî, *Tedribü’r-râvî*, I, 268.

⁶⁴ İbnü’s-Sübkî, *Cem’u’l-cevâmi’*, II, 150; Bahît, *Süllemü’l-vusûl*, III, 138.

⁶⁵ şirâzî, Ebü İşhak İbrahim, *et-Tabsıra fi usûli’l-fikh*, Dimaşk 1983, s. 337-338; Râzî, *el-Mahsûl*, II, 197; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 310-311; İbni Kudâme, *Muvaffâkuddin, Ravzatü’n-nâzir ve cünnetü’l-münâzir*, I, 288-289.

3- Hz. Ömer Fâtıma bintü Kays'ın rivâyetini, Hz. Ali de Ma'kıl b. Sinan el-Eşca'î'nin rivâyetini durumlarını bilmediklerinden reddetmişlerdir. Bu tutum sahâbe arasında meşhur olmuş ve buna karşı çıkan olmamıştır. Dolayısıyla bu bir tür icma kabul edilir.

İkinci Görüş:

Dış ve iç yönüyle adâleti bilinmeyen râvinin rivâyeti mutlak olarak kabul edilir. İmam Ebû Hanîfe'ye nisbet edilen bu görüşün gerekçesinde şöyle denilmiştir: Bu râvinin kimliğinin bilinmesi adâletinin bilinmesine gerek bırakmamıştır. Âdil olduğunu kabul etmek için Müslüman olduğunu ve açık bir şekilde fasıklıkla itham edilmediğini bilmek yeterlidir.⁶⁶

Üçüncü Görüş:

Yalnızca âdil râvilerden rivâyet etme ilkesine sahip güvenilir kimseler böyle adâleti bilinmeyen bir kişiden rivâyet ederse hadisi kabul edilir, aksi takdirde kabul edilmez.⁶⁷

2. İç Yönüyle Adâleti Bilinmeyen (Mestûr) Râvi

a- Mestûr Kavramı:

Buna dış yönüyle âdil fakat iç yönüyle adâleti bilinmeyen râvi de denilmektedir.

İmamü'l-Harameyn mestûr râviyi: "Kendisinde adâlet vasfına aykırı bir davranış gözükmeyen, iç yönü itibariyle adâlet durumu araştırılmamış kişi" diye tanımlamıştır. Mestûrun dış yönüyle âdil iç yüzü itibariyle adâleti bilinmeyen kişi olma halini muhaddislerden Sehâvî şöyle izah etmektedir: "Dış yönden adâletinin var olduğu kabul edilip iç yönden kabul edilmemesinin anlamı, râvide fasıklık vasfının olmadığı bilinmekle birlikte onun hakkında güvenilir bir alimin açıkça bir tezkiyesi olmadığından adâlet durumunun bilinmemesi demektir."⁶⁸

Zerkeşi râvideki iç adâleti şöyle açıklamaktadır: "Râfî'nin ifadesine göre iç adâlet, hakimlerin tespiti için tezkiye eden uzmanlara başvurdukları haldir. Usûlcülere göre ise iç adâlet, Allah'ın emirlerini yerine getirmeye ve

⁶⁶ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 157; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 310; Şevkânî, *İrşâdü'l-fühûl*, s. 53.

⁶⁷ Suyûtî, *Tedribü'r-râvî*, I, 268; San'ânî, *Tavdihü'l-efkâr*, II, 192; Şevkânî, *İrşâdü'l-fühûl*, s. 53.

⁶⁸ Sehâvî, *Fethu'l-mugîs*, II, 55; Ebû Gudde, Abdülfettah, Abdülhay el-Leknevî'nin *er-Raf'u ve't-tekmil* kitabının tahkikinde dipnot, s. 242.

yasaklarından kaçınmaya bağlı kalarak, mürüvveti bozan hallerden de uzak durarak istikamet üzere olmaktadır”.⁶⁹

San’ânî de muhaddislere göre iç yönden adâleti, güvenilir uzman alimlerin tezkiyesi ile sabit olan durum, diye ifade etmiştir.⁷⁰

Hanefî usûlcüleri ise mestûru, “adâlet ve fasıklık durumu bilinmeyen râvi” şeklinde açıklamışlardır.⁷¹

b- Mestûr Râvinin Naklettiği Hadisin Hükümü:

Mestûr râvinin rivâyetinin kabul olunup olunmayacağı konusunda şu görüşleri tespit etmekteyiz:

Birinci Görüş:

Adâleti bilinmeyen mestûr râvinin rivayeti makbul değildir. Aralarında İmam Şafiî ve Ahmed’in de bulunduğu alimlerin çoğunluğu bu görüştedir. Şu delillere dayanmışlardır:⁷²

1- Fasık kişinin verdiği haberin hemen kabul edilmeyip araştırılma yapılması âyetle emredilmiş bir husustur. Ayrıca fasıklık vasfının rivâyeti kabul etmeye engel bir durum olduğu konusunda alimlerin icmaı vardır. Dolayısıyla rivâyetin kabulü için râvinin fasık olmadığı, yani âdil ve güvenilir olduğu bilgisi ve kanaati mevcut olmalıdır. Mestûr râvide bu durum bilinmemektedir.

2- Hadis rivâyetinin kabulü için adâletin şart olduğunda ittifak vardır. Araştırma sonucunda râvinin bu durumu ortaya çıkmadığı takdirde yalan ve uydurma ihtimalinden dolayı rivâyeti kabul edilmez.

3- Adâleti bilinmeyen râvinin şahitliği kabul edilmediği gibi rivâyeti de kabul edilmez. Âdil ve güvenilir olması bakımından şahit ile râvi arasında bir fark yoktur.

4- Sahâbeden yaygın olarak nakledildiği üzere onlar fasık kimselerin ve adâletini bilmedikleri ve tanımadıkları kişilerin rivâyetlerini kabul etmiyorlardı. Bu sebeple Hz. Ömer Fatıma bintü Kays’ın rivâyetini kabul etmemiş ve “doğru mu, yalan mı söylediğini bilmediğimiz bir kadının sözünü nasıl kabul ederiz?”⁷³ demiştir. Aynı şekilde Hz. Ali de Ma’kıl b. Sinan el-Eşcaî’nin “müfavvida”, yani mehri belirlenmeden evlenmiş ve zifafa girmeden önce kocası ölmüş kadın hakkında naklettiği hadisini kabul etmemiş ve şöyle demişti: “Topuğuna bevleden bir bedevinin sözü üzerine Rabbimizin Kitabı’nı

⁶⁹ Zerkeşi, *el-Bahru’l-muhîr*, IV, 282.

⁷⁰ San’ânî, *Tavdihü’l-efkâr*, II, 192.

⁷¹ Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, II, 400; İbnü’l-Hümâm, *et-Tahrîr*, III, 48.

⁷² Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 158; Râzî, *el-Mahsûl*, II, 198; Âmidî, *el-Ihkâm*, II, 310-311.

⁷³ Müslim, “Talâk”, 6; Tirmizî, “Talâk”, 5.

bir yana bırakamayız.”⁷⁴ Bu konuda diğer sahâbeden de onlara bir itiraz gelmediğinden yalnız âdil olduğu bilinen râvilerin rivâyetlerinin kabul olunacağı hususunda icmaları olduğu anlaşılır.

İkinci Görüş:

İç adâlet durumu bilinmeyen mestûr râvinin rivâyeti makbuldür. Bu görüş gayr-i zâhir rivâyet yoluyla İmam Ebû Hanîfe'den nakledilmiştir. Aynı zamanda Süleym b. Eyyüb er-Râzî gibi bazı Şafiîler, bir rivâyette İmam Ahmed, İbni Hibbân ve Ebû Bekir b. Fûrek gibi bir kısım hadisçiler ve bazı usûlcüler bu görüştedir.⁷⁵ Hatta İmam Nevevi Sahîh-i Müslim şerhinin mukaddimesinde tanınmış uzman birçok alimin mestûr râvilerin rivâyetini kabul ettiğini ve en doğru görüşün de bu olduğunu söylemiştir.⁷⁶

Meçhul râviyi, “adâleti araştırmakla anlayamayan ve şahsı da bilinmeyen kimse” diye tanımlayan İmam Şâfiî, böyle bir râvinin rivâyetiyle amel edilemeyeceğini söylemekle birlikte, İbnü's-Salâh'ın belirttiği üzere başka bir yerde, başkasının iç yüzünün ne olduğu bilinmeyeceği, kişinin âdil olup olmadığını zâhîrine bakılarak kabul edileceğini söylemekte ve böylece mestûrun rivâyetinin kabulüne onay vermektedir.⁷⁷ İbnü's-Salâh bu konuda, “meşhur hadis kitaplarının çoğunda, vefatlarının üzerinden uzun zaman geçmiş ve iç durumlarını araştırma imkanı kalmamış pek çok râvi hakkındaki uygulama bu doğrultuda olup onların zâhir hallerinin bilinmesiyle yetinilmektedir”⁷⁸ diyerek bu görüşü desteklemiştir.

Hanefîlerden Emir Bâdişah *Tahrir* şerhinde konuyla ilgili Şâfiîlerden Beyhakî'nin şu sözlerini nakleder: “Meçhul râvilerin hadisleri kabul edilmez. Fakat bununla birlikte İmam Şâfiî'nin, «Şahit ve râviler zâhire göre âdil iseler onların haber verdikleri doğrultuda hüküm vermenin terk edilmesi caiz olmaz» sözü onun mestûr râvinin rivâyetini kabul ettiğine ve bu râvinin meçhul kavramı içerisine girmediğine açık bir delildir.”⁷⁹

Zerkeşî'nin belirttiğine göre, İbn Abdilber de ilim sahibi olmakla tanınan râviler konusunda bu görüşe meyletmiştir.⁸⁰

Zehebî, Buhârî ve Müslim'in *el-Câmi'u's-Sahîh*'lerinde bu türden birçok râvi bulunduğunu belirtmekte ve zâhire göre hüküm verme zorunluluğunun mestûr râvinin rivâyetini kabul etmeyi gerektirdiğini söylemektedir.⁸¹

⁷⁴ Tirmizî, “Nikâh”, 43; Hâkim, *el-Müstedrek* (thk. Mustafa Abdülkadir Atâ), Beyrut 1990, II, 197; Beyhakî, *Sünen*, VII, 247.

⁷⁵ İbn Abdîşşekûr, *Müsellemü's-sübût*, II, 146; İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrir*, III, 48; Şehâvî, *Fethu'l-mugîs*, II, 51-52; Ali el-Kârî, *Şerhu Nuhbeti'l-fiker*, İstanbul 1327, s. 154; Şenkîti, Muhammed, *Müzekkiratü usûli'l-fikh*, Beyrut, ts. 116.

⁷⁶ *Sahîh-i Müslim şerhi*, I, 140; Şehâvî, *Fethu'l-mugîs*, II, 52.

⁷⁷ Şâfiî, *İhtilâfü'l-hadis* (thk. M. Ahmed Abdülaziz), Beyrut 1986, s. 36; Şehâvî, *Fethu'l-mugîs*, II, 55.

⁷⁸ İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadis*, s. 160; Şehâvî, *Fethu'l-mugîs*, II, 52.

⁷⁹ Emir Bâdişah, Muhammed Emin, *Teyisirü't-Tahrir*, Beyrut ts., III, 49; Şehâvî, *Fethu'l-mugîs*, II, 55.

⁸⁰ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, IV, 281.

⁸¹ Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, Kahire 1382, III, 426; Tehânevî, *Kavâid fi ulûmi'l-hadis*, s. 205.

Hanefî usûlcülerinden Emir Bâdişâh'ın naklettiğine göre Kemal b. el-Hümâm, zâhir yönünden âdil râviyi, "Allah'ın emirlerine bağlı kalan, yasaklarından da kaçınan ve onda bunun aksine bir hal gözükmeyen ama iç yüzü de bilinmeyen" kişi olarak tanımlamış ve böyle bir râvinin âdil olup rivâyetinin kabul edilmesi gerektiğini söylemiştir.⁸²

Hanefilerden Ali el-Kârî *Nuhbetü'l-fiker* şerhinde, mestûr râvinin rivâyetinin kabul olunacağı görüşünü İmam Ebû Hanife'ye tâbi olarak İbn Hıbbân'ın da seçtiğini belirttikten sonra gerekçesinde şöyle demiştir: "Zira ona göre âdil râvi, hakkında olumsuz bir tenkit (cerh) bilinmeyen kişidir. O (İbni Hıbbân) bu konuda şöyle demiştir: «İnsanlar halleri konusunda, onlar hakkında olumsuz bir tenkit (cerh) ortaya çıkıncaya kadar iyilik, dürüstlük ve adâlet üzerinedirler. Onlar bilmedikleri hususları araştırmakla yükümlü tutulmamışlar, aksine zâhir hale göre hüküm vermekle emrolunmuşlardır.»"⁸³

Mestûr râvinin rivâyetinin kabul olunacağını savunan alimler şu delillere dayanmışlardır:

1- Âyette,⁸⁴ fasık kişilerin getirdikleri haberlerin araştırılması emredilmiştir. Fasıklık durumu ortaya çıkmamış ve bu konuda hakkında olumsuz bir tenkit yapılmamış kişi hakkında araştırma yapmak gerekmez. Onun dış yönüyle âdil olması yeterlidir.

2- Hz. Peygamber (s.a.s.), müslüman olması dışında hakkında başka bir bilgi sahibi olmadığı bedevi bir arabin tek başına hilali gördüğüne dair tanıklık etmesini kabul etmiştir.⁸⁵ Şahitlikte kabul edildiğine göre rivayette evleviyetle kabul edilmesi gerekir.

3- Haberlerin kabulü haber verene duyulan hüsnü zanna dayanır. Kişi hakkında delile dayanmayan kötü bir zanda bulunmak yanlıştır. Hiçbir kimse râvinin iç yüzünü araştırıp öğrenmekle yükümlü değildir. Bir kişinin adâlet yönünden iç yüzünün ne olduğunu bilmek güç olduğunda onun zâhirine bakılarak âdil olup olmadığına karar verilir.⁸⁶

Üçüncü Görüş:

Mestûr râvi insanların genelde âdil kabul edildiği İslâm'ın ilk döneminde, yani ilk üç nesil olan sahâbe, tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn nesilleri dönemi olan ilk üç asırda yaşamış ise rivâyeti kabul edilir. Bu dönemden sonra gelen râvilerin adâleti iç ve dış yönüyle bilinmedikçe rivâyetleri kabul edilmez.

⁸² Emir Bâdişâh, *Teysirü't-Tahrir*, III, 49.

⁸³ *Şerhu Nuhbeti'l-fiker*, s. 154; Tehânevî, *Kavâid fi ulûmi'l-hadis*, s. 204-205.

⁸⁴ Hucurât, 49/6.

⁸⁵ Tirmizî, "Savm", 7; Ebû Davud, "Savm", 14.

⁸⁶ Âmidî, *el-İhkâm*, II, 312; İbn Abdışşekûr, *Müsellemü's-sübût*, II, 147; *Tecrid-i sarih Tercemesi*, I, 324.

Hanefî usûlcüleri genelde İmam Ebû Hanife, Ebû Yusuf ve Muhammed b. Hasan'ın görüşlerinin bu olduğunu savunmuşlardır.⁸⁷

İlk üç asırda yaşayan mestûr râvinin rivâyetinin kabul olunacağını savunan Hanefî alimleri gerekçe olarak şunu söylemişlerdir: İlk dönemde yaşayan insanlarda esas olan adâletli olmalarıydı. Çünkü onlar hakkında Allah Resûlü (s.a.s.): “İnsanların en hayırlısı benim asrında yaşayanlar, sonra onları takip eden nesil, sonra da onları takip eden nesildir”⁸⁸ buyurmuştur. O'nun bu şahitliği ile ilk üç nesilden olan mestûr râvilerin rivâyetleri kabul edilir. Bu dönemden sonra gelen ve adâleti bilinmeyen mestûr râvilerin rivâyetleri güvenilir alimlerce tezkiye olunmadıkları takdirde kabul edilmez. Çünkü ilk üç nesilden sonra genel ahlak bozulup fasıklık yaygınlaşmıştır.⁸⁹

Dördüncü Görüş:

Mestûr râvinin rivâyeti mutlak anlamda red veya kabul edilmez; durumu açıklığa kavuşuncaya kadar beklemek gerekir. Sonuçta adâletinin sabit olduğu anlaşılırsa rivâyeti kabul edilir, aksi takdirde kabul edilmez. Şâfiîlerden İmamü'l-Harameyn el-Cüveynî bu görüştedir. İbn Hacer el-Askalânî de bu görüşü benimsemiştir.⁹⁰

İmamü'l-Harameyn *el-Bürhân* isimli usûl eserinde şöyle demiştir: “Bu konuda tercih ettiğim görüş şudur: Mestûr râvinin rivâyetini mutlak anlamda ne red ne de kabul etmemeliyiz. Bu konuda, âdil râvinin rivâyeti makbul, fasık olanın rivâyeti merdûd ve mestûr olan râvinin rivâyeti de durumu açıklığa kavuşuncaya kadar beklenir, denilir. Biz bir şeyin helal olduğuna inanırken mestûr olan bir râvi bize onun haram olduğunu rivâyet etse, kanaatimce bu râvinin durumu hakkında araştırma tamamlanincaya kadar helal gördüğümüz şeyi bırakmamız gerekir. Selef alimlerinin bu tür hususlarda âdet ve tutumu böyle bilinmektedir.”⁹¹

C. Adâlet Durumu Bilinmeyen Râvinin Rivâyeti Hakkında İhtilaf Edilmesinin Sebebi

Bu konuda ihtilaf edilmesinin sebebi, durumu meçhul râvinin rivâyetinin kabulü için aslında şart olanın râvinin âdil olduğunun bilinmesi mi, yoksa fasık olduğunun bilinmemesi mi sorusuna verilecek cevap ile yakından

⁸⁷ Bkz. Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 182; Pezdevî, *el-Usûl*, II, 400; Sadru'sh-Şerî'a, *et-Tevdîh şerhu't-Tenkîh*, II, 11; Ali el-Kârî, *Şerhu Nuhbeti'l-fiker*, s. 155; İzmîrî, *Hâşiyetü'l-Mir'ât şerhu'l-Mirkât*, İstanbul 1309, II, 219.

⁸⁸ Buhârî, “Şehâdât”, 9, “Rikâk”, 7; Müslim, “Fezâilü's-sahâbe”, 210-215.

⁸⁹ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 400; Molla Hüsrev, *el-Mir'ât*, İstanbul 1309, II, 214, 219; Ali el-Kârî, *Şerhu Nuhbeti'l-fiker*, s. 155; İbnü'l-Hanbelî, *Kafîü'l-eser*, s. 15, 20.

⁹⁰ Cüveynî, *el-Bürhân*, I, 615; İbnü's-Sübki, *Cem'u'l-cevâmi'*, II, 150; Sehâvî, *Fethu'l-mugîs*, II, 53-54; Ali el-Kârî, *Şerhu Nuhbeti'l-fiker*, s. 155.

⁹¹ Cüveynî, *el-Bürhân*, I, 615.

ilgilidir. Râvinin âdil olduğunun bilinmesi şarttır diyen alimler mestûr râvinin rivâyetini kabul etmemişlerdir. Esas olan râvinin fasık olduğunun bilinmemesidir, diyen alimler ise mestûr râvinin rivâyetini kabul etmişlerdir.⁹²

III. MEÇHUL RÂVINİN RİVÂYETİNİN KABULÜ KONUSUNDA İHTİ- LAFIN HUKUKİ SONUCU

İslâm hukuku alimleri meçhûlü'l-hâl râvinin rivâyetinin kabul edilip edilmeyeceği hususunda ihtilaf etmelerinin bir sonucu olarak birçok fikhî meselenin hükmünde de ihtilaf etmişlerdir. İhtilaf edilen bu fikhî meselelerden bazıları şunlardır:

1. Hurma Şırası (Nebîz) ile Abdest Alınması

Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî alimleri ile Hanefîlerden Ebû Yusuf ve Muhammed'e göre hurma şırası ile abdest almak caiz değildir. Şâfiîlerden Nevevî şöyle der: "Bize göre hangi vasıfta olursa olsun; ister baldan isterse hurmadan veya kuru üzümünden olsun, pişmiş veya çiğden olsun şıra (nebîz=meyva suyu) ile temizlik yapmak caiz değildir. İmam Mâlik, Ahmed ve Ebû Yusuf ile alimlerin çoğunluğu bu görüştedir."⁹³

İmam Ebû Hanife, Evzâî ve Sevrî gibi bir kısım alime göre ise hurma şırası ile abdest almak caizdir.⁹⁴ Onlar bu konuda Abdullah b. Mes'ûd'un naklettiği bir hadise dayanmışlardır. Hz. Peygamber (s.a.s.) İbn Mes'ûd'a: "*Yanında abdest alabileceğim su var mı?*" diye sorduğunda İbni Mes'ûd: "Hayır, ama bir kapta bir miktar hurma şırası (nebîz) var" demişti. Hz. Peygamber de: "*Güzel bir meyve, tertemiz bir su*" buyurarak onunla abdest almış ve sabah namazını kılmıştı.⁹⁵

İbni Mes'ûd'dan nakledilen bu hadis hadisçilerin ittifakıyla zayıf kabul edilmiştir. Tirmizî bu hadis hakkında şöyle demiştir: "Bu hadisi İbni Hureys'in azatlısı Ebû Zeyd'den başka rivâyet eden olmamıştır. Ebû Zeyd durumu bilinmeyen meçhul bir kişidir ve bu hadis dışında ondan nakledilen başka bir rivâyet de yoktur."⁹⁶ İbn Hıbbân da onun hakkında: "Ebû Zeyd İbn Mes'ûd'dan nakiller yapan yaşlı biridir. Kendisinin kim olduğu bilinmediği gibi babası ve beldesi de bilinmemektedir" demiştir.⁹⁷

⁹² İbn Abdışšekûr, *Müsellemü's-sübût*, II, 146; Şenkîti, *Müzekkiratü usûli'l-fikh*, s. 116.

⁹³ Nevevî, Muhyiddin, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*, Kahire 1344, I, 93-94.

⁹⁴ Merginâni, Burhanuddin, *el-Hidâye şerhu bidâyeti'l-mübtedi*, İstanbul, ts., I, 24; Kâsânî, Alâuddin, *Bedâiu's-sanâi'*, Beyrut, 1982, I, 15.

⁹⁵ Ahmed, *el-Müsned*, I, 449; Beyhakî, *es-Sünen*, I, 9.

⁹⁶ İbni Hacer, *ed-Dirâye fi tahrîc-i ehâdisi'l-Hidâye*, Beyrut 1384, I, 65.

⁹⁷ Zeylaî, Cemaluddin, *Nasbü'r-râye li ehâdisi'l-Hidâye*, Hahire, ts. (Dâru'l-Hadis), I, 138.

Hanefîlerden Kâsânî şöyle demiştir: “Ebû Zeyd’in durumuna gelince, tabîîn zahitlerinden Sâid onun hakkında şöyle söylemiştir: «Ebû Zeyd, Amr b. Harîs’in azatlısıdır. Kimliği tanınan birisidir. Ayrıca efendisi kanalından da tanınmaktadır. Adâlet durumunun bilinmemesi rivâyetini olumsuz etkilemez. Diğer yönden bu hadisin başka versiyonları da vardır.”⁹⁸

2. İkinci Namazının Geciktirilmesi

Alimlerin çoğunluğuna göre ikinci namazının ilk vaktinde kılınması daha faziletlidir.⁹⁹

Hanefî imamlarına ve Sevrî’ye göre ikindinin güneşin ışınlarının değişmediği vakte kadar geciktirilmesi daha faziletlidir. Bu meselede dayandıkları deliller arasında Abdülvahid b. Nâfi’ kanalıyla aktarılan bir hadiste, “Hz. Peygamber (s.a.s.) ikinci namazının geciktirilerek kılınmasını emrederdi”¹⁰⁰ ifadesi geçmektedir. Hadisçiler Abdülvahid b. Nâfi’in zayıf olduğunu belirtmişlerdir. Muhaddislerin ileri gelenlerinden İbnü’l-Kattan onun hakkında: “Abdülvahid b. Nâfi’ Ebu’r-Rumâh meçhûl’l-hâl birisidir; hadisinin kabulü konusunda ihtilaf edilmiştir” demektedir.¹⁰¹

3. Abdeste Başlarken Besmele Çekmek

Abdest almaya başlarken besmele çekmek alimlerin çoğunluğuna göre sünnettir. Malikîler besmeleyi abdestin fazilet ve âdâbından saymışlardır.¹⁰² Ancak Hanbelîler abdeste başlarken besmele çekmeyi vâcip görmüşlerdir.¹⁰³ Onlar bu konuda Saîd b. Zeyd’in naklettiği şu ve benzeri başka hadislerle dayanmışlardır: “*Abdesti olmayanın namazı yoktur, abdeste başlarken besmele çekmeyenin de abdesti yoktur.*”¹⁰⁴

Fakat hadisçiler bu hadisin senedinde üç tane meçhul râvi olduğundan zayıf olduğunu söylemişlerdir. Hadis Ebû Sifâl kanalıyla Rabâh b. Abdurrahman’dan nakledilmiş, o da ninesi vasıtasıyla Saîd b. Zeyd’den rivâyet etmiştir. İbnü’l-Kattân bu sened hakkında şöyle demiştir: “Bu senedde durumu meçhul üç tane râvi vardır. Rabâh’ın ninesinin ne ismi ne de durumu bilinmemekte ve bu hadis dışında başka bir rivayetle de tanınmamaktadır. Rabâh ve Ebû Sifâl’in de durumları (meçhûl’l-hâl) bilinmemektedir.” İbnü Ebî Hâtem de benzer sözlerle bu hadisin senedini eleştirmiştir.¹⁰⁵

⁹⁸ Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi* I, 16.

⁹⁹ Nevevî, *el-Mecmû’ şerhu’l-Mühezzebe*, III, 54.

¹⁰⁰ Tirmizî, *Salât*, 8; Beyhakî, *es-Sünen*, I, 442; Dârekutnî, *es-Sünen*, I, 251.

¹⁰¹ Nevevî, *el-Mecmû’*, III, 54; İbn Hacer, *ed-Dirâye*, I, 105; Zeylâî, *Nasbü’r-râye*, I, 245.

¹⁰² Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi*, I, 20; İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, Beyrut ts., I, 13.

¹⁰³ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, I, 60.

¹⁰⁴ Hâkim, *el-Müstedrek*, I, 245; Ebû Davud, “Tahâret”, 45; Tirmizî, “Tahâret”, 20.

¹⁰⁵ Zeylâî, *Nasbü’r-râye*, I, 4.

4. Atların Zekatı

Fakihlerin çoğunluğu, Hz. Peygamber'den nakledilen ve “atların zekât-tan istisna edildiğini”¹⁰⁶ ifade eden hadislere dayanarak bütün atların zekât-tan muaf olduğu görüşünü benimsemişlerdir.¹⁰⁷ Hammâd b. Süleyman, Ebû Hanîfe ve öğrencisi Züfer b. Hüzeyl'e göre ise, nesli elde edilip ileride satılmak amacıyla, erkeği dişisi karışık bir halde yaşayan, senenin çoğunu otlaklarda otlayarak geçiren (sâime) atlar zekâta tâbidir ve bunlardan ya at başı 1 dinar veya paraya göre kıymetlendirilerek, bu değeri üzerinden % 2.5 nisbetinde zekât verilir. Ebû Hanife ve onun gibi düşünen alimler bu konuda Câbir'in naklettiği: “*Senenin çoğunu otlaklarda otlayarak geçiren (sâime) atlardan 1 dinar veya on dirhem (zekât) vardır*”¹⁰⁸ hadisine dayanmışlardır.¹⁰⁹

Fakat muhaddislerden Dârekutnî hadisin senedinde bulunan Gavrak isimli râvinin çok zayıf ve meçhul olduğunu söylemiştir. Ayrıca İbnü'l-Kattân hadisin senedinde geçen Ebû Yusuf'un da bilinmediğini (meçhul) belirtmiştir.¹¹⁰

5. Kurban Kesmenin Hükmü

Kurban kesmenin meşruiyetinde İslâm alimleri arasında ittifak olmakla beraber dini hükmü konusunda fakihler ihtilaf etmişlerdir. Dinen aranan şartları taşıyan kimselerin kurban kesmesi Hanefî mezhebinde Ebû Hanîfe, Muhammed, Züfer ve bir rivâyette Ebû Yusuf'a göre, diğer alimlerden de Rabîa, Leys b. Sa'd, Evzâî, Süfyan es-Sevrî ve bir rivâyette İmam Mâlik'e göre vaciptir. Aralarında bir rivâyette Ebû Yusuf ve Muhammed'in de bulunduğu fakihlerin çoğunluğuna göre ise kurban kesmek müekked sünnettir.¹¹¹

Hanefilerin vacip hükmünde dayandıkları deliller arasında Mahnef b. Süleym kanalından nakledilen, “*Ey insanlar, her sene, her ev halkına kurban kesmek vaciptir*”¹¹² hadisi de yer almaktadır. Bu hadis senedinde tanınmayan (meçhul) râviler olması nedeniyle zayıf bulunmuştur. İbnü'l-Kattân şöyle demiştir: “Zayıf olma sebebi, senedinde geçen Âmir ismindeki Ebî Ramle'nin durumunun bilinmemesidir. Bu kişi, bu rivâyet dışında başka bir nakille tanınmamaktadır. (...) Ayrıca bu hadis ondan rivâyet eden oğlu Habîb b. Mahnef de babası gibi bilinmemektedir”.¹¹³

¹⁰⁶ Buhârî, “Zekât”, 45-46.

¹⁰⁷ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, I, 183; İbn Kudâme, *el-Muğni*, Kahire, ts., II, 338-339.

¹⁰⁸ Beyhakî, *es-Sünen*, IV, 19; Dârekutnî, *Sünen*, II, 125.

¹⁰⁹ Mergînânî, *el-Hidâye*, I, 100; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi*, II, 34.

¹¹⁰ İbni Hacer, *ed-Dirâye*, I, 255; Zeylâî, *Nasbü'r-râye*, II, 358.

¹¹¹ Mergînânî, *el-Hidâye*, IV, 70; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi*, V, 62; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, I, 314; İbn Kudâme, *el-Muğni*, VIII, 376.

¹¹² Tirmizî, “Edâhî”, 18; İbn Mâce, “Edâhî”, 2.

¹¹³ Zeylâî, *Nasbü'r-râye*, IV, 211.

SONUÇ

“Hz. Peygamber’den duyup öğrendiklerini başkalarına öğreten ve aktaran kişi” anlamına gelen râvi terimi İslâm’ın ilk günlerinden itibaren kullanılmaktaydı. I./VII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren râvilik büyük önem kazanmıştır. Hadislerin yaygın olarak rivâyet edilmeye başlandığı bu dönemden sonra hadisçiler yalancılara karşı hadisleri korumak amacıyla hadis rivâyetinde sened sormaya ve râvilerin durumunu araştırmaya başlamışlardır.

Hadislerin sıhhatini anlamadaki en önemli kriter râvi unsuru olduğundan senedde bulunan râvilerden biri veya birkaçı güvenilir değilse sıhhat için gerekli sayılan diğer ölçülere bakılmaksızın hadisin sahih olmadığına hükmedilir. Râviler kendilerinde bazı vasıflar bulunduğu takdirde güvenilir kabul edilirler. Bunların başında da adâlet ve zabt sıfatları gelir. Râvilerde adâlet vasfı olabilmesi için müslüman olmak, bulûğa ermiş olmak, akıllı olmak, takvâ sahibi olmak ve mürüvvet (çirkin davranışlardan uzak durmak) gibi özellikler aranmıştır.

Fıkıh usûlü alimleri adâlet teriminin, “hal ve hareketlerde, dini yaşantıda istikamet ve doğruluk üzere olmak” anlamına geldiğini ifade ettikten sonra bunu: “İstikametın özü, kişinin benliğinde yerleşen, onun hem takvâ hem de mürüvvete (mert, iyi ve olgun bir karaktere) bağlı olmasını sağlayan ve böylece insanlarda doğruluğu hakkında güven duygusunu oluşturan bir özelliktir” şeklinde açıklamışlardır. Bazı usûlcüler de bunu, “Kişinin benliğinde var olan ve onu büyük günahları işlemekten ve çirkin davranışları yapmaktan alıkoyan yatkınlık” şeklinde ifade etmişlerdir. Bu kişinin bütün günahları işlemekten uzak durması şart koşulmamış ama büyük günahları terk etmesi, küçük günahları yapmakta ısrar etmemesi, hafiflik, kişilik ve meşrep bozukluğu alameti kabul edilen hallerden uzak olması aranmıştır. Bunlardan birinin yokluğunda râvinin güvenilirliğini kaybedeceği söylenmiştir.

Hiç bilinmeyen, yeterince tanınmayan ve adâlet durumu hakkında bilgi sahibi olunmayan râviye meçhûl veya meçhûlü’l-hal adı verilmiştir. Bir râvinin tanınmaması için başlıca iki sebep gösterilmiştir:

Birincisi: Birden fazla ismi, künyesi, lakabı, sanatı, sıfatı ve nisbesi olan bir râvi bunlardan biri veya birkaçı ile meşhur olmasına rağmen herhangi bir amaçtan dolayı onun tanınmadığı bir ismi veya özelliği ile adlandırılıp farklı bir şahıs izlenimi verilmeye çalışılması yahut kısaltma için adının hiç belirtilmemesi durumudur.

İkincisi: Râvinin az hadis rivâyet etmesi veya ondan yalnız bir tek kişinin rivâyette bulunması sebebiyle tanınmamadır.

Hadis naklinde sahâbeden olan râvinin tanınmaması rivâyetin sıhhati için ittifakla zararlı görülmemiştir. Çünkü sahâbenin hepsi adâlet vasfına sahip kişiler olarak kabul edilmiştir. Ayrıca şahsı tanındığı ve âdil olduğu

bilindiği halde adı ve nisbesi bilinmeyen râvinin rivâyetinin makbul olduğu konusunda da görüş birliği bulunmaktadır.

Sahâbenin dışında kalan râvilerde bilinmezlik ise hadisin sıhhati için engel kabul edilmiş ve konunun bazı ayrıntılarında ihtilaf edilmiştir.

Râvinin kimliğinin veya kişiliğinin ve durumunun bilinmemesine göre “meçhul” kavramı, mechûlü'l-'ayn (râvinin tanınmaması) ve mechûlü'l-hâl (adâlet durumu bilinmeyen râvi) şeklinde iki ana kısma ayrılmış ve bu ikinci kısım da, dış ve iç yönüyle adâleti bilinmeyen râvi (mechûlü'l-adâle) ve dış yönüyle bilinen ama iç yönüyle adâleti bilinmeyen râvi (mestûr) diye ikiye ayrılmıştır.

Durumu bilinmeyen râvinin bu kısımlarının hepsinde âlimler arasında ihtilaf bulunmaktadır. Onların bu konuda ihtilaf etmelerinin sebebi, meçhul râvinin rivâyetinin kabulü için aslında şart olan râvinin âdil olduğunun bilinmesi mi, yoksa fasık olduğunun bilinmemesi mi sorusuna verilen cevapta ihtilaf etmeleridir. Râvinin âdil olduğunun bilinmesi şarttır diyen alimler durumu bilinmeyen râvinin rivâyetini kabul etmemişler, esas olan râvinin fasık olduğunun bilinmemesidir diyen alimler ise böyle bir râvinin rivâyetini kabul etmişlerdir.

İslâm hukuku alimleri mechûlü'l-hâl râvinin rivâyetinin kabul edilip edilmeyeceği hususunda ihtilaf etmelerinin bir sonucu olarak birçok fikhî meselenin hükmünde de ihtilaf etmişlerdir.

ÎSÂ B. EBÂN'IN HAYATI ESERLERİ VE HABERLERİN EPİSTEMOLOJİK DEĞERİ İLE İLGİLİ BÂZİ GÖRÜŞLERİ

Dr. Ramazan ÖZMEN*

The Life and Works of İsâ b. Abân and his Some Thoughts on the Epistemological Value of al-Akhbâr

In this study is going to dealt with the life, works and some thoughts on the epistemological value of al-akhbâr of an early Hanafî jurist İsâ b. Aban (221/836) who had played very important role in sistematizing of Hanafî Islamic law methodology. Notwithstanding he was a strong defender of followers of al-hadith's (ashâb al-hadith) thoughts in his early scholarly life, afterward he had adopted the thoughts of ahla'l-ray connected with methodology and made enormous contributions to sistematizing this movement's law methodology through his works which mostly related to methodological topics. However haven't found his works yet, but at the present time it is possible to reach his thoughts related to methodological issues especially connected with epistemological value of al-akhbâr in a great many works on Islamic law methodolgy which mainly connected with Hanafî law methodology. Insomuch that we think that it is possible to reconstruct some of his books depending upon collecting of knowledges, ascriptions and quotations in the aforementioned law methodology works.

Keywords: Hanafî Islamic law methodology, Hanafî jurist 'İsâ b. Abân, al-khabar, epistemology.

Anahtar Kelimeler: Haneffî fıkıh usûlü, İsâ b. Ebân, haber, epistemoloji.

Giriş

İslâm ilimler geleneği içerisinde, İslâm hukukunun Kur'ân-ı Kerîm'den sonra ikinci aslî kaynağı olduğu hususunda -bazı marjinal düşünüş ve yönelişler istisnâ- İslâm toplumu içerisinde âdetâ icmâ hâsıl olmuş olan *hadis*'in müslümanlar nezdindeki önemine paralel olarak gelişmiş olan *hadis ilimleri*;

* Ar. Gör. Dr., Yüzüncü Yıl Üniv. İlahiyât Fakültesi Hadis Anabilim Dalı. rozmen@yyu.edu.tr

İslâm ilim ve medeniyet târihinde en kapsamlı çalışmalara sahne olmuş ilim dalı veya ilim dalları mecmuâsıdır.

Hadîs veya daha geniş ifâdesi ile *sünnet*, Kur'an'ın yanında dînin otorite teşkil eden ikinci kaynağı ve özellikle ictihad hareketlerinin ve fıkıh araştırmalarının vazgeçilmez dayanağı olmuştur. Daha Hz. Peygamber hayatta iken sahâbe, onun (s.a.s.) sözlerinin yeni dinlerini anlamada son derece önemli ve vazgeçilmez olduğunun şuûruna varmışlar ve mümkün olduğu kadarı ile bu sözleri hıfz etmeye ve başkalarına da ulaştırmaya büyük gayret sarfetmişlerdir. Sahâbe'den sonra gelen nesil de, hadîse karşı aynı alâkayı göstermiş ve bu çabalar ilerleyen nesiller boyunca devam edip gitmiştir. Hadîs, İslâm kültür târihi boyunca entelektüel ve ilmî çabaların dâimâ odağında yer almış; hattâ erken devirlerde '*hadîs*' deyince ilim akla gelmiş, diğer bir deyişle '*ilim*' kelimesi ile hadîs kastedilmiştir.

Hadîs, ilk asırların hareketli ve yoğun ortamında serpilip gelişmiş ve bir kaç asırlık zaman zarfında muazzam bir literatür oluşmuştur. Hadîs yine bu zaman zarfında onlarca, ve belki de yüzlerce farklı anlayışa ve düşünüş tarzına kaynaklık etmiştir. Diğer bir ifâde ile her fikhî ya da kelâmî cereyan, veya siyâsî ya da dînî düşünce hareketi, kendisine hadîsten referans bulmak zorunluluğunu hissetmiştir. Zîrâ Hz. Peygamber'in dindeki tartışmasız otoritesi ve konumunun farkında olanlar, bu sahada kendi konumlarını sağlamlaştırmak ve meşrûlaştırmak için, kendilerini Hz. Peygamber'in otoritesine başvurmak ihtiyacı içerisinde hissetmişlerdir. Ancak ne yazık ki, muhterem üstâdımız Hatiboğlu'nun deyişiyle "*Hz. Peygamber'in, İslâm câmiasının en yüksek otoritesi oluşu, aynı zamanda onun, İslâm âleminin en çok istismar edilen şahsiyeti hâline gelmesine münce olmuştur.*"¹

Fıkıh mezhepleri dediğimiz İslâm'ı anlama ve yorumlama çabalarının, birbirlerinden anlayış ve düşünüş düzeyinde farklılık arzemesinde hadîslerin son derece önemli bir rol oynadığı bilinen bir husustur. Hattâ sahâbe'nin de hadîslere yaklaşım konusunda birbirlerinden farklı eğilimler içerisinde olduğu, ülkemizde yapılan araştırmalarla ortaya konmuştur.² İşte bu eğilim tarzları sonraki nesillere de aynen yansımış ve tamâmen doğal bir şekilde fikhî mezhepler de bu düşünceler etrafında teşekkül etmiştir.

Bu çalışmada hayatını, eserlerini ve haberlerin epistemolojik değeri ile ilgili bazı fikirlerini inceleme konusu yapmaya çalışacağımız İsa b. Ebân (ö. 221/836) Hanefî mezhebine mensup muhaddis ve usûlcü fakihlerdendir. Şu an sahip olduğumuz verilere göre, eserlerinin günümüze kadar ulaşamadığı

1 Mehmed Said Hatiboğlu, *Hazreti Peygamberin Vefâtından Emevîlerin Sonuna Kadar Siyâsî-İctimâî Hâdiselerle Hadîs Münâbetleri*, (Basılmamış doçentlik tezi), Ankara 1967, s. IV.

2 Sahâbe'nin hadîs sahasındaki faaliyetleri, ülkemizde müstakil olarak iki araştırmaya konu edilmiştir. Bkz., Nevzat Aşık, *Sahâbe ve Hadîs Rivâyeti*, İzmir 1981; Bünyamin Erul, *Sahâbenin Sünnet Anlayışı*, T.D.V.Y., Ankara 1999. Erul, kendi eserinin hadîs rivâyetiyle ilgili değil, sünnet dirâyetiyle ilgili olduğunu ve gerek Hz. Peygamber'in hayatında ve gerekse vefâtından sonra, sahâbe'nin yalnızca sünnet anlayışını konu edindiğini ifâde eder. Bkz., Erul, *a.g.e.*, s. XIII.

tahmin edilen İsâ b. Ebân'la ilgili olarak *DİA*'daki "İsâ b. Ebân" maddesi³ hariç Türkçe'de şu ana kadar bildiğimiz kadarı ile herhangi bir çalışma yayınlanmamıştır. Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri* adlı eserinde İsâ b. Ebân'ın hayatına, -belki de eserinin metodu gereği- bir kaç cümle ile kısaca yer vermiş,⁴ muhterem hocamız İsmâil Hakkı Ünal da *İmam Ebû Hanîfenin Hadîs Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadîs Metodu* adlı değerli eserinde,⁵ İsâ b. Ebân'ın usûlle ilgili bazı görüşlerini zikretmiştir.

Biz de bu çalışmamızda, kaynaklarda İsâ b. Ebân'ın hayatıyla ilgili dağınık ve kit mâlumâtı bir araya toplamaya ve onun özellikle haberlerin epistemolojik değeri ile ilgili görüşlerinden en azından bir kısmını, Hanefî mezhebinin en meşhûr *Usûl* kaynaklarını tarayarak ortaya koymaya çalıştık.

İsâ b. Ebân, önceleri *ashâbu'l-hadîs* saflarında yer alırken, daha sonra rey ekolünün düşüncelerini benimsemiş ve bu ekolün düşüncelerinin sistemleşmesinde önemli katkıları olmuş bir fakihtir. Diğer taraftan onun, *ashâbu'l-hadîs*'in o dönemde en güçlü sesi olan Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî (ö. 204/819) ve onun düşüncelerini benimseyen diğer bir takım âlimlerle metodik düzeyde ilmî münâkaşaları olmuştur.⁶ İşte bu yüzden bu kısa girişte hadislere yaklaşım konusunda Ebû Hanîfe ve eş-Şâfiî'nin sergilemiş oldukları tavırlar ve metodolojik yaklaşımlar konusunda özet bilgiler aktarmayı yararlı gördük.

Hadîs'in İslâm Hukuku'nda Kur'an'dan sonra ikinci sırada yer alan bir şer'î delil olduğu, İslâm ilim geleneği içerisinde -bazı marjinal gruplar hariç- ittifakla kabul edilmiş gerçeklerdendir. Ancak aynı derecede gerçek olan başka bir durum daha vardır ki, o da gerek fikhî bir ekol olsun, gerekse itikâdî bir ekol olsun, İslâm târihi içerisinde vücut bulmuş çeşitli fikir cereyanlarının hadîs'e yaklaşım konusunda birbirlerinden farklı temâyüller içerisinde olduklarıdır. Yani çeşitli fikhî ve itikâdî mezheplerin hadîs metodolojileri arasında bâriz farklar mevcuttur. Hattâ öyle ki, bu yaklaşım farklarından dolayı fikhî mezhep ve itikâdî oluşumlardan her biri, diğerini hadîs'e uymamakla, daha da ötesi bu kaynağı inkar etmekle suçlanmışlardır. Örneğin bu suçlamaya mâruz kalan fırkaların başında mu'tezile gelmektedir. Mu'tezile mezhebi, özellikle ehl-i sünnet çevrelerince dâima *hadîs* münkiri olarak takdim edilmiştir ve bu eğilim, konuya eserlerinde yer veren günümüz araştırmacılarınca da sürdürülmektedir. Fakat dikkat çeken bir husus vardır ki, o da bu mesele hakkında fikir yürüten araştırmacıların temel referanslarının, mu'tezile'nin kendi özgün eserleri olmayıp, ehl-i sünnet'e mensup müelliflerin saha ile alakalı eserleri olmasıdır. Ancak bu tutumun, araştırmacıyı yanlış

³ Bkz., Şükrü Özen, "İsâ b. Ebân", *DİA*, İstanbul, 2000, XXII, 480-481.

⁴ Ahmed Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, T.D.V.Y., Ankara 1990, s. 27.

⁵ İsmâil Hakkı Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadîs Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadîs Metodu*, D.İ.B.Y., Ankara 1994, türlü yerler.

⁶ Bu konuda bkz., Murteza Bedir, "An early Response to Shâfiî: İsâ b. Abân on the Prophetic Report (Khabar)", *Islamic Law and Society*, IX/3, Brill 2002, pp. 285-311.

kanâatlere sevk edecek sağlıklı bir yaklaşım olduğu unutulmamalıdır. Burada yapılması gereken doğru davranış, inceleme konusu yapılan mezhep veya fikrî cereyanın özgün eserlerini temel referans olarak almaktır.⁷

İslâm ilim geleneği içerisinde nasslara yaklaşım konusunda *ashâbu'r-rey* ve *ashâbu'l-hadîs* diye iki farklı akımın olduğu bilinmektedir. Bu akımlardan *ashâbu'l-hadîs*, *ashâbu'r-rey*'i dâimâ hadîs'e muhâlefet etmekle suçlamıştır. Bu konuda târîh içerisinde adı geçen gruplar arasında bir çok tartışmalar cereyan etmiş ve bu tartışmalar sonucu polemik türü eserler vücut bulmuştur. Ancak içerisinde Hanefî'lerin de yer aldığı *ashâbu'r-rey*, hadîs'e muhâlefet ettikleri suçlamasını hiç bir zaman kabul etmemişler, fakat nassları, özellikle de hadîsleri, *ashâbu'l-hadîs*'in anlayışından farklı bir şekilde anladıklarını bizzat kendileri deklare etmişlerdir.

Aslında özelde Ebû Hanîfe'nin, genelde ise Hanefî mezhebinin hadîs'e muhâlefet ettikleri şeklindeki iddiâlar temelden yoksun olup, işin hakîkatinin tam anlamıyla kavranamamasından kaynaklanan bir takım peşin fikirlerdir. Zîra kelimenin teknik anlamıyla bir muhaddis olmaktan daha ziyâde, bir fakîh olan Ebû Hanîfe'nin hadîsten müstağnî kalması düşünülemez. Çünkü Ebû Hanîfe'nin esas iştiğal sahası olan fikhın malzemesinin büyük bir bölümünü hadîs ve sünnetin teşkil ettiği bilinen bir husustur. Ebû Hanîfe, diğer bir çok muhaddis gibi, sadece bir rivâyet toplayıcısı değil, bu rivâyetlerin ahkâm açısından ne gibi bir değere sahip olduğunu irdeleyen ve daha çok hüküm değeri taşıyan rivâyetlere itibar eden bir fakihti.⁸ İbn Abdilberr (ö.463/1071) Ebû Hanîfe'nin rivâyet kritiğindeki metodunu şu şekilde dile getirmektedir: "Hadîs ehlinin çoğunu Ebû Hanîfe'yi kınamaya sevkeden şudur: O, adâlet sahibi râvîlerin âhâd haberlerini ekseriyetle, Kur'an ve hadislerden elde edilen küllî esaslara arzeder. Bunlara muhâlif düşenleri şâz diyerek reddederdi..."⁹ el Kevserî, Ebû Hanîfe ve ashâbının hadislere muhâlefet ettikleri şeklindeki ithamlar için şöyle diyor: "Ebû Hanîfe'nin az hadis bildiğini ve hadislere muhâlefet ettiğini, ya da zayıf hadisleri aldığını zanneden kimseler, imamların haberleri kabul için ileri sürdükleri şartları bilmemekte ve müctehid imamların ilimlerini öyle anlaşılıyor ki ayarı bozuk bir terazi ile ölçmektedirler. İmam Ebû Hanîfe'nin hükümleri istinbat konusunda gelişmiş bir kısım prensipleri vardır. Onu suçlayanlar, onun prensiplerini bilmeyenlerdir..."¹⁰

7 Mu'tezilen bizzat kendi özgün kaynaklarına dayanılarak hadis metodolojilerinin ortaya konduğu titiz bir araştırma için bkz., Hüseyin Hansu, *Mu'tezile ve Hadis*, Kitâbiyât yay., Ankara 2004.

8 İsmâil Hakkı Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, s. 56.

9 Mehmet Emin Özaşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, A.O.Y., Ank., 1998, s. 77. (İbn Abdilberr, *Intikâ*, s. 149'dan naklen)

10 Kevserî, Muhammed Zâhid, *Hanefî Fikhının Esasları* (çev. Abdulkadir Şener-M. Cemal Sofuoğlu), T.D.V.Y., Ankara 1991, s. 88, dipnotlar kısmı, 37. dipnot. (Bu bilgi Ebû Gıdde tarafından el-Kevserî'nin *Te'nîbu'l-Hatib* adlı eserinden (s. 152) iktibas edilip, *Fikhu ehli'l-İrâk* adlı esrinin sonuna konmuştur).

Aslında hadisin altın çağı diye vasıflandırılan ve *Kutub-i sitte* diye meşhûr olmuş olan eserlerin müelliflerinin yaşamış olduğu asır ile, Ebû Hanîfe'nin yaşamış olduğu asır arasında bir asırdan daha fazla bir zaman dilimi olduğuna göre -zîra Ebû Hanîfe'nin vefâtı 150/767, *Kutub-i sitte*'ye dâhil en meşhûr eserin müellifi olan el-Buhârî'nin vefâte ise 256/870'tir- Ebû Hanîfe'nin rivâyetlere ilk elden ulaşma açısından çok daha avantajlı bir konumda olduğu rahatlıkla söylenebilir. Nitekim el-Kevserî de şöyle diyor: "Ebû Hanîfe'nin kabul ettiği bir kısım hadisleri sonraki bazı âlimlerin sözlerine dayanarak senedleri yönünden zayıf saymak doğru değildir. Çünkü o, hadis rivâyet ettiği üstadlarının durumlarını yakından biliyordu. Genellikle kendisi ile sahabî arasında sadece iki râvî bulunuyordu."¹¹ Ebû Hanîfe'nin en önemli temsilcilerinden biri olduğu *ashâbu'r-rey*'in hadîslere yaklaşımlarının temel karakteristiğini şu şekilde özetlemek mümkündür: Onlar nassların, özellikle de hadislerin lafızlarının zâhirine takılıp kalmamışlar, sahip oldukları hukuk formasyonu ile hüküm koyarken o lafızların altında yatan ilke ve hikmeti esas almaya çalışmışlardır.

Buna mukâbil içerisinde eş-Şâfiî'nin de yer aldığı, hattâ onların sözcülüğünü yaptığı, daha ileri aşamada ise Zâhiriler tarafından temsil edilen *ashâbu'l-hadîs* ise, hadîslere yaklaşım konusunda lafzın zâhirini esas almışlar ve fikhî hükümlerini ona göre vermişlerdir. Zâhirî doktrini ile Şâfiî mezhebi arasında bâriz farklar olmakla beraber, Hukuk mantalitesi açısından aralarındaki düşünce yakınlığı göz ardı edilmemelidir. Nitekim Zâhirî düşüncüyü ilk defa Doğu'da tesis eden Dâvud b. Ali (ö.270/884), bu yeni doktrini geliştirmeden önce Şâfiî mezhebine mensup idi. Bundan dolayı, âhirî hukuk anlayışının ortaya çıkışına Şâfiî kelamının zemin hazırladığına dâir güçlü bir kanı vardır.¹²

Her ne kadar eş-Şâfiî'nin ehlu'l-re'y ile ashâbu'l-hadîs'in arasını bulmaya çalıştığı söylene de, bunun böyle olmadığı, eş-Şâfiî'nin yaptığı işin, *ashâbu'l-hadîs*'in müdâfaasını yapmak ve bu hususta onların fikirlerini sistemleştirmekten ibâret olduğu, günümüz araştırmacıları tarafından ifâde edilmektedir.¹³ M. Emin Özafşar, eş-Şâfiî'nin hadis anlayışı ile ilgili olarak şu tespiti yapar: "Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî (150-204/767-819) hadis ve fıkıh târihinde bir dönüm noktasıdır. Zira o, hadis ve sünnet özelinde, kendisinden önceki iki asırda egemen olan; teorinin pratiğe, pratiğin de teoriye uygun olması anlayışına karşılık, mutlak mânâda teorinin hakimiyetini savunmuş-

11 Kevserî, *Hanefî Fıkhının Esasları*, s. 91, 37. dipnot.

12 Fadil İ. Abdullah, *İbn Hazm'ın Din Hukuku İle İlgili Meselelerde Kıyası Reddedişiyle İlgili Notlar* (İbn Hazm'ın *en-Nubez el-kâfiye fî ahkâmi usûli'd-dîn* adlı eserinin, *Usûl-i dîn Dinin Kaynaklarına Bir Bakış* adı altındaki Türkçe tercümesinin (çev. İbrahim Akbaba, İnsan yay., İst., 1991) sonunda, s. 88. İ. Abdullah, söz konusu görüş için şu referansı vermektedir: İbn Hazm, *Usûl ve'l-furû'*, yay., M. A. el-İrâkî, S. Ebû Vâfiye, İ. Halil, I. bsk., Kâhire, 1978, s. 42-43, giriş bölümü. Esâsen bu hususa, az önce atf yaptığımız Türkçe tercüme eseri biz görmeyen önce, doktora derslerimiz esnasında muhterem hocam M. Hayri Kırbışoğlu'nun delillerini de ortaya koymak sûretiyle bir çok kereler değindiğini burada belirtmek isterim.

13 Örneğin bkz., Özafşar, *Hadîsi Yeniden Düşünmek*, s. 84.

tur. *Bu sistemi çerçevesinde, hadisi, Peygamber'in söz, fiil ve davranışlarına; sünneti de Peygamber'in sünneti ile kayıtlayarak hadise indirgemıştır.* Bu arada, hadisin sahih ya da muteber oluşundaki kriterleri de, onun içeriğine yönelik olmaktan çok, dışsal bir takım etkenlere bağlamıştır..."¹⁴

Bu kısa girişten sonra, şimdi esas mevzûmuza dönerek İsa b. Ebân'ın hayatı, eserleri ve metodoloji ile ilgili görüşlerinden tespit edebildiklerimizi sunmaya çalışacağız.

I. İSÂ b. EBÂN'IN HAYATI ve ESERLERİ

1. 1. Hayatı

İsa b. Ebân'ın hayatı, doğumu ve âilesi hakkında elimizdeki *tabakât ve biyografî* türü eserlerde yeterli ve ayrıntılı mâlumât bulma imkanı yoktur.¹⁵ Onun hakkında bilgi veren elimizdeki en eski kaynak İbnu'n-Nedîm'in (ö.385/995) *el-Fihrist*¹⁶ adlı eseridir. İsa b. Eban'ın hayatı hakkında diğer eserlere nazaran, bize en detaylı bilgiyi ise *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashabihi*¹⁷

14 Özaşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, s. 81.

15 İsa b. Ebân'ın hayatı ve eserleri hakkında bilgi veren kaynakları şu şekilde sıralamak mümkündür: İbnu'n-Nedîm, Muhammed b. İshâk, *Kütûbu'l-Fihrist* (nşr. Rıza Teceddüd) Marvî Offset Printing, Tahran, 1973, s. 258; Saymerî, Ebû Abdillâh Huseyn b. Ali, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashabihi*, Beyrut 1976, s. 141-148; Hatîbu'l-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali, *Târîhu Bağdâd ev Medîneti's-Selâm*, Beyrut, ts., XI, 157-160; Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr, *el-Ensâb* (thk. Abdulfettâh Muhammed el-Hulv), Beyrut 1981, X, 26-28; Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Ali b. Yûsuf el-Fîrûzâbâdî, *Tabakâtu'l-fukahâ*, Beyrut, ts. (Dâru'l-Kalem), s. 143; Halîfe b. Hayyât, Ebû Amr eş-Şeybânî, *Târîh* (thk. E. Ziyâ el-Ömerî), Necef 1967, s. 516; Vekî', Muhammed b. Halef b. Hayân, *Ahbâru'l-kudât*, Beyrut, ts. (Âlemu'l-kutub.), II, 170-172; Kuraşî, Muhyiddîn Ebû Muhammed Abdulkâdir b. Muhammed, *el-Cevâhiru'l-mudîyye fî tabakâti'l-hanefiyye* (thk. Abdulfettâh Muhammed el-Hulv), Dâru Hicr, 1993, II, 678-680; İbnu'l-Esîr, İzzuddîn Ebu'l-Hasen Ali b. Ebi'l-Kerem Muhammed b. Muhammed, *el-Kâmil fî't-târîh*, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), VI,460; İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, *el-Muntazam fî târihi'l-umem ve'l-mulûk* (thk., Muh. Abdulkadir Atâ-Mus. Abdulkadir Atâ), Beyrut 1992, XI, 67-68; Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Muhyiddîn b. Şeref, *Tehzîbu'l-esmâ ve'l-luğât*, Beyrut, ts. (Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye), I. kısım, II. cüz, 44; Zehebî, Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru'l-âlemi'n-nubelâ* (thk. Şuayb el-Arnâvût), Beyrut 1992, X, 440; a.mlf., *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhiri ve'l-a'lâm* (thk. Ömer Abdisselâm Tedmürî), Beyrut 1991, (h. 221-230 yılları olaylarının ele alındığı cilt), s. 311-312; İbn Kutluboğa, Ebu'l-Fidâ Zeynuddîn Kâsım, *Tâcu't-terâcim fî tabakâti'l-hanefiyye* (thk. M. H. Ramazan Yûsuf), Dimaşk 1992, s. 226-227; Taşköprülüzâde, Ahmed b. Muslihiddin Mustafa, *Tabakâtu'l-fukahâ* (nşr. Ahmed Neyle), Musul, ts., s. 32, (Bu eserin Taşköprülüzâde'ye değil, Kinalızâde'ye ait olduğu söylenmektedir. Bkz., Ahmed Özel, "Hanefî Mezhebi", *DİA*, XVI, 26); Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn an esâmi'l-kutubi ve'l-funûn* (haz. Şerefettin Yalpkaya-Kilisli Rifat Bilge), İstanbul 1943, II, 1431, 1440; Leknevî, Ebu'l-Hasenât Muhammed b. Abdulhayy, *el-Fevâidu'l-behiyye fî terâcimi'l-hanefiyye*, Beyrut, ts. (Dâru'l-Ma'rife), s. 151; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetu'l-ârifîn esmâu'l-muellifîn ve âsârü'l-musannifîn* (haz. Kilisli Rifat Bilge-İ. M. Kemal İnal), İstanbul 1951, I, 806; a. mlf., *İdâhu'l-meknûn fî'z-zeyl alâ Keşfi'z-zunûn an esâmi'l-kutub* (haz. Şerefettin Yalpkaya-Kilisli Rifat Bilge), İstanbul 1972, I, 23, 26; II, 285, 288, 292; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemu'l-muellifîn*, Beyrut, ts. (Dâru İhyâit-turâsi'l-Arabî), VIII, 18; Hayruddîn ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, Beyrut 1990, V,100; Carl Brockelmann, *GAL, Suppl.*, Leiden 1937, I, 950; Muhammed Zâhid el-Kevserî, *Fikhu ehli'l-İrâk ve hadîsuhum* (thk. A. Ebû Ğudde), Mektebu'l-matbûâtî'l-İslâmiyye, y.y., ts., s. 63 (Biz bu çalışmamızda eserin Türkçe çevirisinden yararlandık); Fuat Sezgin, *GAS*, Leiden, 1967, (Târîhu't-turâsi'l-arabî) adı altında Arapça'ya çev., Mahmud Fehmi Hicâzî-Fehmî Ebu'l-Fazl, Kahire 1977, II,75; Ahmed Özel; *Hanefî Fıkah Âlimleri*, s. 27.

16 İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 258.

17 Saymerî, *Ahbâr*, s. 141-148.

adlı eserinde es-Saymerî ve *Târîhu Bağdâd*¹⁸ adlı eserinde el-Hatîbu'l-Bağdâdî (463/1071) aktarmaktadır.

Bazı *tabakât* müellifleri tarafından *el-imâmu'l-kebir* diye tavsîf edilen¹⁹ İsâ b. Ebân'ın tam adı kaynaklarda şu şekilde tespit edilmektedir: İsâ b. Ebân b. Sadaka b. Adıyy b. Merdânşâh el-Kâdî Ebû Mûsâ²⁰ el-Bağdâdî el-Hanefî.²¹ İbnu'n-Nedîm, İsâ b. Ebân'ın dedelerinden Merdânşâh'ın²² Fesâ'lı²³ olduğunu zikretmektedir.²⁴ 'Merdânşâh' isminin Arapça olmamasından ve Araplar tarafından kullanılmamasından, ayrıca atalarının da bir Fars şehri olan Fesâ'dan olmasından hareketle, İsâ b. Ebân'ın Arap asıllı olmadığı, belki de Farisî olduğu sonucuna varılabileceğini düşünüyoruz. Ancak onun nerede ve ne zaman doğduğu ile ilgili olarak kaynaklarda hiç bir bilgiye rastlanmamaktadır. Fakat bazı kaynaklarda müellifimizin *fakîhu'l-İrâk*²⁵ ve *el-Bağdâdî*²⁶ gibi nisbelerle anılmasından ve ayrıca Basra'da *kadî*lik yapmış olduğunun hayatına yer veren bütün müelliflerce ittifakla vurgulanmış olmasından hareketle, onun Bağdâd ve çevresinde doğup yetiştiğinin söylenebileceği kanısındayız.

1. 2. İlim Tahsili ve Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî İle Tanışması

İsâ b. Ebân'ın yaşadığı çağlarda Bağdâd'ın oldukça hareketli ve yoğun bir kültürel ortama sahip olduğu ve ayrıca devrin en önde gelen ilim merkezi olduğu bilinmektedir. Müellifimizin de bu hareketli kültür ortamından etkileneceği ve bu ilim merkezindeki âlimlerden ilim alacağı, diğer taraftan bu kültürel yoğunluğa bir takım katkılar sağlamış olacağı gayet açıktır. Ancak ne var ki, elimizde mevcut olan kaynaklar bize, İsâ b. Ebân'ın ilim tahsiline ne şekilde başladığı ve ilk olarak ilmi kimlerden tahsil ettiğine dâir ayrıntılı mâlumât sunmamaktadır. Bununla beraber aynı kaynaklar hemen hemen ittifakla İsâ b. Ebân'ın Muhammed b. Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî'nin (ö.189) öğrencisi olduğunu kaydetmektedirler.

İsâ b. Ebân'ın önceleri *ashâbu'l-hadis*'den olduğu²⁷, hadisleri çok güzel ezberlediği²⁸ vurgulanırken, daha sonraları kendisinde *rey* düşüncesinin ağır

18 Hatîb, *Târîh*, XI,157-160.

19 Kuraşî, *el-Cevâhir*, II,678; Taşköprülüzâde, *Tabakât*, 32.

20 Her ne kadar İbnu'l-Cevzî'nin *el-Muntazam*'ında (XI, 67) ve İbn Kutluboğa'nın *Tâcu't-terâcim*'inde (s. 226) müellifin ismi, İsâ b. Ebân b. Sadaka b. Mûsâ olarak zikredilse de, İsâ b. Ebân'ın biyografisine yer veren kaynakların hiç birisinde onun dedeleri arasında 'Mûsâ' ismine yer verilmemektedir. Ancak müellifimizin künyesi Ebû Mûsâ olarak zikredilmektedir.

21 İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 258; Bağdathî, *Hedîyyetu'l-ârifîn*, I,806.

22 Bu ismi Bağdathî İsmâil Paşa 'Mervânşâh' şeklinde kaydetmektedir. Bkz., Bağdathî, *Hedîyyetu'l-ârifîn*, I,806.

23 "Fesâ: Fasâ, eskiden Basâ-Sîr, Fars eyâletinde, bir şehir olup, Şiraz'ın cenûb-i şerkisinde ve oraya dört günlük mesâfede, Darâbeird bölgesinin en mühim şehri idi." Cl. Huart, "Fesâ", *JA*, IV,575.

24 İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 258.

25 Zehebî, *Siyer*, X,440.

26 Bağdathî, *Hedîyyetu'l-ârifîn*, I,806.

27 Şîrâzî, *Tabakât*, s. 143.

28 Sem'ânî, *el-Ensâb*, X,27; Kuraşî, *el-Cevâhir*, II,679.

bastığı ifâde edilmektedir.²⁹ Onun bu yönelişinde öğrenciliğini yaptığı Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî'nin (ö.189/805) rolü olduğu açıktır. Her ne kadar bazı kaynaklar İsa b. Ebân'ın Muhammed b. el-Hasen'den az ilim aldığı³⁰, hatta İmam Muhammed'le ancak altı ay kadar berâber olduğunu³¹ söyleseler de, İbnu'n-Nedîm ve el-Kuraşî (ö.775/1373) gibi müellifler bunu zayıf bir görüş olarak nakletmektedirler.³² Ancak kaynakların çoğu müellifimizin Muhammed b. el-Hasen'le uzun süre berâberliğinin olduğunu, ona öğrencilik yaptığını ve *fikh*'ı İmam Muhammed'den öğrendiğini vurgulamaktadır.³³ Diğer taraftan İsa b. Ebân'ın İmam Ebû Yûsuf'la (ö.182/798) görüşmediği de ifâde edilmektedir.³⁴

el-Hatîbu'l-Bağdâdî, İsa b. Ebân'ın İmam Muhammed'in ilim meclisine katılması ile ilgili olarak kendisine kadar ulaşan bir senedle, şöyle bir anekdot nakletmektedir: "*Muhammed b. Semâa (ö.233/848)*³⁵ şöyle demiştir: 'İsa b. Ebân güzel yüzlü birisi idi. Bizimle berâber namaz kılardı. Ben ise onu Muhammed b. el-Hasen'in ilim meclisine gelmesi için davet eder dururdum. İsa, çok güzel hadîs ezberledi. Bir gün bizimle berâber sabah namazını kıldı. O gün İmam Muhammed'in ilim meclisi günü idi. Ders halkasına oturana kadar İsa'dan ayrılmadım. İmam Muhammed dersi bitirince İsa'yı onun yanına yaklaştırdım ve şöyle dedim: 'Bu kardeşinin oğlu kâtib Ebân b. Sadaka'dır. Kendisi zekidir ve hadîs bilgisi olan birisidir. Ben onu senin ilim meclisine gelmesi için davet ediyorum, ancak o hadîs'e muhâlefet ettiğimiz gereğiyle bundan kaçınıyor.' İmam Muhammed İsa'ya döndü ve ona şöyle dedi: 'Ey evladım! Bizde ne gördün ki, bizim hadîs'e muhâlefet ettiğimizi düşünüyorsunuz? Olayın hakikatini bizden dinlemedikçe bizim aleyhimize şehâdette bulunma!' O gün İsa b. Ebân, İmam Muhammed'e 25 bab hadîs hakkında soru sordu. İmam Muhammed sorulara cevap vermeye başladı, hadîslerin mensûh olanları hakkında da bilgi veriyordu. Dile getirdiği her görüşünü de şahitler ve delillerle destekliyordu. İsa, biz ilim meclisinden çıktıktan sonra bana döndü ve şöyle dedi: 'Benimle nûr'un arasında bir örtü vardı, şimdi o

29 Şirâzî, *Tabakât*, s. 143.

30 İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 258; Vekî', *Ahbâr*, II, 171.

31 Saymerî, *Ahbâr*, s. 141; Kuraşî, *el-Cevâhir*, II,678.

32 Zira onlar bu görüşü naklederken 'denildi ki' ve 'söylendiğine göre' anlamına gelen (kîle ve yukâlû) lafızlarını kullanmışlardır ki, bu lafızlar da temrîz sîgaları olup kendileri ile nakledilen görüş veya sözün kesin olmadığına delalet ederler.

33 Hatîb, *Târih*, XI,157; Sem'ânî, *el-Ensâb*, X,26; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, VI,460; Zehebî, *Siyer*, X,440; Kuraşî, *el-Cevâhir*, II,678; İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XI,67; Taşköprülüzâde, *Tabakât*, s. 32; Leknevî, *el-Fevâid*, s. 151; Brockelmann, *GAL, Suppl.*, I, 950; Kehhâle, *Mu'cem*, VIII, 18, Sezgin, *Târihu't-Turâs*, II, 75.

34 İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 258; Vekî', *Ahbâr*, II,171.

35 Ebû Abdillâh Muhammed b. Semâa b. Ubeydullâh (Abdullah) b. Hilâl b. Vekî' b. Bîşr et-Temîmî el-Kûfî: Ebû Yûsuf, eş-Şeybânî, Hasan b. Ziyâd ve Leys b. Sa'd'ın talebesi olan İbn Semâa, sika âlimlerden olup Halîfe el-Me'mûn zamanında Bağdad'da kadî'lik yapmıştır. Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'den *en-Nevâdir*'i yazmış, kitapları ve *el-Emâlî*'yi rivâyet etmiştir. Onun hakkında Yahyâ b. Maîn'in şöyle dediği nakledilir: "Eğer Muhammed b. Semâa'nın rey'de doğru sözlü olduğu kadar, *ashâbu'l-hadîs* de doğru sözlü olsalardı, işin sonuna gelmiş olurlardı." Muhammed b. Semâa'nın *en-Nevâdir*, *Usûlu'l-fikh*, *Edebu'l-kadî*, *Kitâbu'l-mehâdir* ve *s-sicillât* adlı eserleri olduğu söylenmektedir. Bkz., İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 258-259; el-Hatîb, *Târih*, V,341-343; Kuraşî, *el-Cevâhir*, III, 168-170; İbn Hacer, Şeyhu'l-İslâm Şihâbuddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Tehzîbu'l-Tehzîb*, Kahire 1984, IX, 181-182; Taşköprülüzâde, *Tabakât*, s. 28; Sezgin, *Târihu't-Turâs*, II,76-77; Özel, *Fıkıh Âlimleri*, s. 27.

örtü kalktı. Allah'ın mülkünde, insanlar için izhâr ettiği bu adamın bir benzerinin daha olduğunu zannetmiyorum.' Bu hâdiseden sonra İsâ, fakih oluncaya kadar Muhammed b. Hasen'den hiç ayrıldı.'³⁶

Bu rivâyetten de anlaşıldığı üzere İsâ b. Ebân, Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî'nin ilim meclisine katılana kadar *ashâbu'l-hadîs* saflarında yer alan ve *rey* düşüncesinden uzak duran, hatta onları *hadîs*'e muhâlefet etmekle suçlayan bir kimsedir. Bu suçlama, târih boyunca *rey* karşıtlarının, özellikle de *ashâbu'l-hadîs*'in *rey* taraftarlarına yönelttikleri bir suçlamadır. Fakat bu suçlamaların sağlam temellere dayanmadığı da bilinen gerçeklerdendir. Ancak bununla beraber *ehlu'r-rey*'in hadislere yaklaşım konusunda *ashâbu'l-hadîs*'den farklı bir metot izledikleri de doğrudur. Yukarıdaki rivâyete tekrar dönecek olursak İsâ b. Ebân, İmam Muhammed'e *hadîs*'le ilgili sorduğu sorulara tatmin edici cevaplar almış ve onların *hadîs*'e muhâlefet etmedikleri hususunda ikna olmuş olacak ki; daha sonra bu düşüncesinden vazgeçmiş, İmam Muhammed'in öğrencisi olmuş ve ondan *fıkıh* öğrenmiş, *ehlu'r-rey* safına geçmiş ve hattâ o dönemde *ashâbu'l-hadîs*'in sözcüsü konumundaki İmam eş-Şâfiî³⁷ ile özellikle *usûl* konularında bir takım tartışmalara girmiştir. Ayrıca İsâ b. Ebân'ın, Hanefîler'in hukuk metodolojisinin oluşmasında önemli bir rol oynadığı anlaşılmaktadır.³⁸

Diğer taraftan bu rivâyetin bize sağladığı önemli bir mâlumât da şudur: Târih boyunca *ashâbu'r-rey* olarak bilinen ve *hadîs*'lere yaklaşım konusunda *ashâbu'l-hadîs*'den farklı bir metot izleyen guruplar, dâimâ *hadîs*'e muhâlefet etmekle suçlanmışlardır. Aynı suçlamanın, önceleri *ashâbu'l-hadîs* tarafında yer aldığı vurgulanan İsâ b. Ebân tarafından da İmam Muhammed'e yöneltildiğini görüyoruz. Ancak ne var ki İsâ b. Ebân, *hadîs*'le ilgili olarak İmam Muhammed'e yönelttiği sorulara tatminkar cevaplar aldıktan sonra, bu fikrinden vazgeçmiş ve kendisi de *ashâbu'r-rey* saflarına geçmiştir.

1. 3. Hadîs Rivâyet Ettiği Kimseler

İyi bir *fakih* olarak takdim edilen İsâ b. Ebân, aynı zamanda hâfızası güçlü bir *hadîs* râvîsidir. el-Kevserî, İsâ b. Ebân için "hadîs ilmindeki büyük yeri bilinmektedir"³⁹ demektedir. ez-Zehebî (ö.748/1347) *Mizân*'ında İsâ b. Ebân için "ne tevsîk eden birini, ne de zayıf sayan birini biliyorum"⁴⁰ diyerek ona karşı nötr bir tavır takınmaktadır. Her ne kadar ez-Zehebî'nin bu sözü,

36 Hatîb, *Târih*, XI, 158, Sem'ânî, *el-Ensâb*, X, 27 (es-Sem'ânî'nin ifâdeleri, el-Hatîbu'l-Bağdâdî'nin ifâdelerinin tamamen aynıdır). Kuraşî ise *el-Cevâhir*'inde (II, 279) bu mâlumâtı özet olarak zikretmiş, Leknevî de *el-Fevâid*'inde (s. 151) olayı es-Sem'ânî'ye dayandırarak nakletmiştir.

37 Özafşar, *Hadîsi Yeniden Düşünmek*, A.O.Y., Ankara, 1998, s. 84.

38 Bu hususlara, çalışmanın ilerleyen sayfalarında tekrar değinilecektir.

39 Kevserî, *Hanefî Fıkıhının Esasları*, s. 54.

40 Zehebî, Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Mizânu'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl* (thk., Ali Muhammed el-Bicâvî), Kahire, ts. (Dâru'l-Fikr), III, 310.

bir yönü itibariyle onun hakkında *cerh* gibi görünse de, durumun böyle olmadığını ifade etmek gerekir.⁴¹ Ancak bize göre ez-Zehebî'nin onu bu şekilde takdim etmesinin sebebi, İsa b. Ebân'nın daha çok bir muhaddis olarak değil de bir fakih olarak tanınmasındandır. Çünkü İsa b. Ebân, bildiğimiz mânâda sadece rivâyet toplamakla uğraşan bir muhaddis olmayıp, daha çok bu rivâyetlerin ahkâm'a delâletleriyle, yani meselenin metodolojik yönü ile meşgul olan bir hukukçudur. Ancak bunun yanı sıra onun ilk başlarda *ashâbu'l-hadis* saflarında yer alıyor olduğunu düşündüğümüzde, geniş bir hadis bilgisine sahip olacağı âşikârdır. Ayrıca ez-Zehebî'nin İsa b. Ebân hakkında hiç bir şey söylememesi, aralarındaki itikâdî ve fikhî mezhep farkından kaynaklanmış da olabilir. Nitekim Tâcuddîn es-Subkî (ö.771/1370) hocası ez-Zehebî için “*ben bir Eş'arî'nin yerilmesi ve bir Hanbelî'nin övülmesi hususunda üstadımız ez-Zehebî'nin sözüne güvenmenin câiz olmayacağı yönünde fetvâ veriyorum*” demektedir.⁴² Kaynaklarda İsa b. Ebân'ın hadisleri çok güzel ezberlediği zikredilmekte⁴³, onun aşağıdaki kimselerden *hadis* rivâyet ettiği ifade edilmektedir:

a) İsmâil b. Ca'fer:⁴⁴

b) Hüseyim b. Beşîr:⁴⁵

Ebû Muâviye Hüseyim b. Beşîr el-Kâsım b. Dînâr es-Sulemî'nin aslen Buhâra'lı olduğu da söylenmiştir. Babasından ve dayısı el-Kâsım b. Mehrân'dan hadis rivâyet etmiştir. Ayrıca Abdulmelik b. Umeyr, Ya'lâ b. Atâ, Abdulazîz b. Suheyb, Amr b. Dînâr, Âsım el-Ahvel, Husayn b. Abdurrahmân, Humeyd et-Tavîl, Hâlid el-Hazzâ, el-A'meş, Yahyâ b. Saîd el-Ensârî ve başkalarından hadis rivâyet etmiştir.

41 Bir çok Şâfiî âlimin İsa b. Ebân'ı sika saydığı, en-Nevevî'nin (*el-Mecmû'*, I, 150) de sika hükmüne katıldığı ifade edilmektedir. Bkz., Özen, “İsa b. Ebân” mad., *DİA*, XXII, 481.

42 Subkî, Tâcuddîn Ebû Nasr Abdulvehhâb b. Takıyyiddîn, *Kâidetun fi'l-muerrihîn* (nşr. Abdulfettâh Ebû Ğudde), (*Erbau' resâil fi ulûmi'l-hadis* içerisinde), Halep, ts. (Mektebetu'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye), s. 77. Ancak es-San'ânî, Tâcuddîn es-Subkî'nin Salâhuddîn el-Alâî'den naklen ez-Zehebî ile ilgili tenkitlerini ve yukarıda verdiğimiz ifadelerini naklettikten sonra, es-Sukkî'nin üstadı ez-Zehebî hakkındaki bu tenkitlerinin de aralarındaki mezhep farkından kaynaklandığını söyleyerek şöyle der: “Şüphesiz es-Salâh el-Alâî ve İbnu's-Subkî katı bir Eş'arî-Şâfiî'dirler. ez-Zehebî ise furû-ı fikh'ta Şâfiî, itikâdî konularda ise Hanbelî mezhebine bağlı büyük bir âlimdir. Bu iki grup arasında –Hanbelîler ile Eş'arîler- sıfatlar ve başka konularda büyük bir nefret vardır. Bu ikisinin ez-Zehebî hakkındaki sözleri aynı ile kabul edilmez” Bkz. San'ânî, Muhammed b. İsmâil el-Emîr el-Hasenî, *Tavdîhu'l-efkâr li meânî tenkîhi'l-enzâr* (thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd), Beyrut 1414/1998, II, 278. San'ânî'den bu alıntıyı merhum Ebû Ğudde de yapar, ancak o Salâh el-Alâî'yi zikretmeksizin sadece İbnu's-Subkî ile ilgili yorum yapar. Bkz., Ebû Ğudde, *Erbau' resâil*, s. 78.

43 Hatîb, *Târih*, XI,158; Sem'ânî, *el-Ensâb*, X, 27; Taşköprülüzâde, *Tabakât*, s. 28; Leknevî, *el-Fevâid*, s. 151; Kuraşî, *el-Cevâhir*, II, 679.

44 Hatîb, *Târih*, XI, 157; Sem'ânî, *el-Ensâb*, X, 26; Zehebî, *Siyer*, X, 440; Leknevî, *el-Fevâid*, s. 151. *Tabakât* ve *ricâl biyografîsi* ile ilgili eserlerde aynı isimde iki kişi geçtiği ve bu hususta da elimizde hiçbir karine olmadığı için, bunlardan hangisinin İsa b. Ebân'ın şeyhi olduğunu belirleyemedik.

45 Hatîb, *Târih*, XI, 157; Sem'ânî, *el-Ensâb*, X, 26; Zehebî, *Siyer*, X, 440; Leknevî, *el-Fevâid*, s. 151 (el-Hatîb ve Zehebî, bu zâtı sadece ismiyle 'Hüseyim' olarak zikretmektedirler. Babasının isminin ise 'Beşîr' olduğunu es-Sem'ânî söylemektedir. Her ne kadar bu şahsın ismi, Leknevî'nin *el-Fevâid*'inde 'Hâşim b. Bişîr' olarak geçse de, daha eski kaynakların hiç birisinde bu şekilde geçmemesinden dolayı, bunun müstensih veyâ baskı hatası olduğu söylenebilir).

Hüseyim'den ise yaşları kendisinden büyük olmasına rağmen Mâlik b. Enes, Şu'be ve es-Sevrî gibi muhaddisler hadis rivâyet etmiştir. Bunların yanı sıra oğlu Saîd b. Hüseyim, İbnu'l-Mubârek, Vekî', Yezîd b. Harûn, Yahyâ b. Yahyâ, Saîd b. Mansûr, Ali b. el-Medînî, Ebû Şeybe'nin iki oğlu (Ebû Bekr ve Osman), Ahmed b. Hanbel, Kuteybe b. Saîd v.d. hadis rivâyet etmişlerdir.

Ebu'l-Kâsım el-Beğavî, Yahyâ b. Eyyûb el-Mekâbirî'nin şöyle dediğini naklediyor: "Ebû Ubeyde el-Haddâd'ın şöyle dediğini duydum: 'Biz Basra'da iken Hüseyim bizim yanımıza geldi. Durumu Şu'be'ye söylediğimizde bize 'Eğer size İbn Abbas ve İbn Ömer'den hadis rivâyet ederse onu tasdik edin' dedi."⁴⁶ Ali b. Ma'bed şöyle demiştir. "İrâk'dan bir adam geldi ve Mâlik'le⁴⁷ bir hadîsi müzâkere etti. Mâlik, Hüseyim'i kasederek 'İrâk'da bu Vâsıt'lıdan başka hadîs'i güzel bilen yoktur' dedi." Hammâd b. Zeyd'in 'muhaddisler içerisinde Hüseyim'den daha mükemmelini görmedim' dediği nakledilmiştir. Abdurrahman el-Mehdî'nin ise 'Hüseyim, hadîsi Süfyân es-Sevrî'den daha iyi ezberlerdi' dediği nakledilir. Yine İbn Mehdî'nin "bana göre Hüseyim'in hıfzı Ebû Avâne'den daha sağlam, Ebû Avâne'nin de Kitab'ı da Hüseyim'in hıfzın'dan daha sağlamdır" dediği nakledilir. el-İclî Hüseyim'in 'sika' olduğunu, ancak *tedlis* yaptığını söylemiştir. İbn Ebî Hâtim de babasının "Hüseyim 'sika'dır, Ebû Avâne'den hıfzı daha güçlüdür" dediğini nakletmektedir. İbn Sa'd da onun 'sika' ve sağlam olduğunu ve ayrıca çok *tedlis* yaptığını, rivâyet ettiği hadîste *tahdîs sîgası*'nı açıkça söylediği zaman *huccet* olduğunu, ancak *tahdîs sîgası*'nı açıkça söylemezse hiç bir şey olmadığını belirtmiştir. Ayrıca onun zühd hayatının olduğu da ifâde edilmektedir. el-Halîlî de Hüseyim'in *hâfız*, *mutkîn* olduğunu, ancak hayatının sonlarına doğru durumunun değiştiğini söylemiştir. İbn Hibbân onu *Sikât*'ında zikretmiştir. Kısacası, Hüseyim'in *tedlis* yaptığı söylenmekle beraber, *sika* bir râvî olduğu genellikle kabul edilmiştir.⁴⁸

c) Yahyâ b. Zekeriyâ b. Ebî Zâide⁴⁹:

Bu zâtın tam adı *et-Tehzîb*'de şu şekilde tesbit edilmektedir: Yahyâ b. Zekeriyâ b. Ebî Zâide (Ebû Zâide'nin adı Hâlid b. Meymûn b. Fîrûz) el-Hemedânî el-Vâdiî. Yahyâ b. Zekeriyâ b. Ebî Zâide babasının yanı sıra el-A'meş, İbn Avn, Âsım el-Ahvel, Hüseyim b. Urve, Yahyâ b. Saîd el-Ensârî, Dâvud b. Ebî Hind, İsmâil b. Ebî Hâlid ve diğerlerinden hadis rivâyet etmiştir.

46 İbn Hacer, *Tehzîb*, XI, 54. Bu rivâyet, İsa b. Ebân'ın Hüseyim'den hadis rivâyet ettiğini kuvvetlendiren bir delildir. Çünkü Hüseyim'in Basra'ya geldiğini tasrih etmektedir. İsa b. Ebân da Basra'da yetiştiği ve hatta orada kadılık yaptığı için ondan hadis rivâyet etmiş olması kuvvetle muhtemeldir.

47 Mâlik b. Enes olsa gere. Çünkü Mâlik'in yaşı Hüseyim'den büyük olduğu halde ondan hadis rivâyet ettiği yukarıda geçmişti.

48 Biyografisi için bkz., İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Ebî Hatim Muhammed b. İdris b. Munzir et-Temimî er-Râzî, *Takdimetu'l-ma'rife li kitâbi'l-cerh ve't-ta'dîl*, Beyrut 1952, s. 115-116; İbn Hacer, *Tehzîb*, XI, 53-56.

49 Hatîb, *Târîh*, XI, 157; es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, X, 26; Zehebî, *Siyer*, X, 440 (Burada 'Yahyâ b. Ebî Zâide' olarak geçmektedir); Leknevî, *el-Fevâid*, s. 151.

Kendisinden ise Yahyâ b. Âdem, Ahmed b. Hanbel, Yahyâ b. Maîn, Ebû Şeybe'nin iki oğlu (Ebû Bekr ve Osman), Ali b. el-Medînî, Yahyâ b. Yahyâ en-Neysâbü'rî gibi meşhûr muhaddislerin yanında başkaları da hadîs rivâyet etmiştir.

Kûfe'nin en fakîhi olarak tavsîf edilmekte ve hadîs almasının *ceyyid* olduğu vurgulanmaktadır. Ahmed b. Hanbel ve İbn Maîn 'sika' olduğunu söylemişlerdir. İbn Medînî de *sikât*'tan olduğunu, Kûfe'de es-Sevrî'den sonra Yahyâ b. Zekeriyâ b. Ebî Zâide'den daha sağlam/*esbet* birisinin olmadığını ve zamanında ilmin kendisinde nihayet bulunduğunu söylemiştir. Ayrıca Ebû Hâtim, en-Nesâî ve el-İclî gibi cerh ve ta'dîl otoriteleri onun 'sika' olduğunu söylemişlerdir. İbn Ebî Hâtim, *Yahyâ b. Zekeriyâ'nın Kûfe'de kitapları ilk defa tasnif eden kimse* olduğunu söylemektedir. Kûfe'nin muhaddis fakihlerinden sayılan Yahyâ b. Zekeriyâ Medâin'de kadı'lık yapmıştır. Vefât târihinde ihtilaf olmakla beraber Ali İbnu'l-Medînî 182/798 yılında vefât ettiğini söylemiştir.⁵⁰

d) Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî⁵¹:

İsâ b. Ebân'ın üstadı olan ve ehl-i rey düşüncesini benimsemesinde çok büyük bir etkisi olan Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî'den de hadîs rivâyet ettiği kaynaklarda ifâde edilir. Kaynaklarda yukarıda saydığımız muhaddislerden İsâ b. Ebân'ın hadîs rivâyet ettiği ifâde edilirken, İsâ b. Ebân'ın kendisinden ise el-Hasen b. Sellâm es-Sevvâk'ın hadîs rivâyet ettiği nakledilmektedir.⁵²

1. 4. İsâ b. Ebân'nın Öğrencileri

a) Bekkâr b. Kuteybe:⁵³

Çağında Hanefî âlimlerin önde gelenlerinden olan Bekkâr b. Kuteybe'nin tam ismi, kaynaklarda şu şekilde tesbit edilmektedir: Ebû Bekre Bekkâr b. Kuteybe b. Esed es-Sekâfî el-Bekrâvî el-Basrî. Bekkâr, Basra'ya yerleşen sahabî Ebû Bekre Nüfey' b. el-Hâris'in⁵⁴ soyundandır. 182/798 yılında Basra'da doğdu. Hilâlul-re'y diye bilinen Hilâl b. Yahyâ b. Muslim'den⁵⁵

50 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, IX, 144-145; İbn Hacer, *Tehzîb*, XI, 183-184 (Bu bilgiler adı geçen eserlerden özetlenerek alınmıştır.)

51 Hatîb, *Târîh*, XI, 157; Sem'ânî, *el-Ensâb*, X, 26; Leknevî, *el-Fevâid*, s. 151. İmam Muhammed'in meşhur ve mâruf olmasından dolayı onun hakkında bilgi aktarmayı zâid addettik.

52 Hatîb, *Târîh*, X, 157; Sem'ânî, *el-Ensâb*, X, 26; Zehebî, *Siyer*, X, 440. Bu şahıs hakkında ulaşabildiğimiz kaynaklarda herhangi bir bilgi bulamadık.

53 Zehebî, *Siyer*, X, 440.

54 Bu sahabî'nin ismini İbnu'l-Esîr 'el-Hars, الحرت' olarak zikretmektedir. Bkz., İzzeddîn İbnu'l-Esîr el-Cezerî, *el-Lubâb fi tehzîbi'l-ensâb*, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), I, 169.

55 Ebû Bekr Hilâl b. Yahyâ b. Muslim: İlim ve anlayışının derinliği nedeniyle 'Rey' lakabıyla anılan Hilâl b. Yahyâ, Ebû Yûsuf ve Züfer'den ders okudu. Ebû Avâne ve İbn Mehdî'den hadîs rivâyet etti. Kendisinden de Bekkâr b.

(ö.245/860) fıkıh okudu. Ebû Yûsuf ve Züfer b. Huzeyl'in ashâbından idi. Ebû Dâvud et-Tayalisi (ö.204/819) ve Yezîd b. Hârûn (206/822) gibi muhaddislerden hadîs dinledi. Basralılar'ın ilmini Mısır'da canlandırdı. et-Tahâvî ondan çok istifade etti ve birçok rivâyette bulundu. Ebû Avâne, Ebû Bekr b. Huzeyme ve İbn Ebî Hâtim ondan rivâyette bulundular. Sultan Ahmed b. Tolun onun ders halkalarına katılırdı. Halîfe el-Mütevekkil tarafından 246/861 yılında Mısır'a kadı olarak tayin edildi ve vefâtına kadar bu vazifede kaldı. Daha sonra Halîfe el-Mu'temed'in kardeşi veliahd el-Muvaffak'ın veliahdlikten azli konusundaki isteğini kabul etmeyince onu hapse attı. Bekkâr, Ahmed b. Tolun öldükten sonra hapisten çıktıysa da kısa bir süre sonra vefât etti. Vefât târihi 270/884 olarak verilmektedir. Bekkâr vefât ettikten sonra Mısır kadı'lığının yedi veya üç yıl boş kaldığı zikredilir. Çok âbid ve zâhid bir kimse olduğu nakledilen Bekkâr b. Kuteybe'nin daha çok *hadis*'le meşgul olduğu, furû'da da çok ileri bir düzeyde olduğu, bir takım kitaplar yazdığı ve ilim meclislerinin insanlarla dolup taşıdığı ifâde edilmektedir.⁵⁶

b) Ebû Hâzim el-Kâdî:⁵⁷

Bu zâtın tam adı kaynaklarda şu şekilde tesbit edilmektedir: Ebû Hâzim,⁵⁸ Abdulhamîd b. Abdilazîz es-Sekûnî el-Basrî. Aslen Basra'lı olan Ebû Hâzim, İsâ b. Ebân ve Hilâlu'r-Rey'den fıkıh okudu. Muhammed b. Beşşâr, Muhammed b. el-Musennâ ve Şuayb b. Eyyûb'dan hadîs rivâyet etti. et-Tahâvî ve Ebû Tâhir ed-Debbâs ondan fıkıh okudular. Ebu'l-Hasen el-Kerhî ona yetişti ve meclisinde hazır bulundu. Şam, Kûfe ve Kerh'de kadı'lık yaptı. Sika ve dindar bir zat olarak tavsîf edilen Ebû Hâzim, hesap ve ferâiz'de, mehâdir⁵⁹ ve mahkeme sicillerinin tutulması gibi konularda mahir bir kimse idi. Bağdâd'da 292/905 yılında vefât etti. Kendisine *Kitâbu'l-mehâdir ve's-sicillât*, *Kitâbu'l-ferâiz ve Kitâbu edebi'l-kâdî* gibi eserler nisbet edilmektedir.⁶⁰

Kuteybe, Abdullah b. Kahtabe ve el-Hasen b. Ahmed b. Bistâm gibi kimseler ders aldı. *Ahkâmu'l-vaqf, Musannef fi's-şurût (Kitâbu tefsîri's-şurût)* ve *Kitâbu'l-hudûd* gibi eserleri vardır. Biyografisi için bkz., İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 258; el-Kuraşî, *el-Cevâhir*, III, 572-573; Taşkoprülüzâde, *Tabakât*, s. 33; Sezgin, *Târîhu't-turâs*, II, 77-78; Özel, *Fıkıh Âlimleri*, s. 28.

56 Biyografisi için bkz., Sem'ânî, *el-Ensâb*, II, 274; İbnu'l-Esîr, *el-Lubâb*, I, 169; İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Ömer; *el-Bidâye ve'n-nihâye* (thk. Ahmed Ebû Mulhim v.dğr.), Beyrut 1985, XI, 51; Zehebî, *Siyer*, XII, 599-605; İbnu'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerâtu'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*, Beyrut 1988, II, 158; Kuraşî, *el-Cevâhir*, I, 458-461; Özel, *Fıkıh Âlimleri*, s. 29.

57 Leknevî, *el-Fevâid*, s. 151.

58 Ebû Hâzim (أبو حازم) ismi, bazı kaynaklarda (أبو حازم) şeklinde noktasız 'hâ' ile kaydedilse de (örneğin bkz., İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 261; İbnu'l-İmâd, *Şezerât*, II, 210) bunun yanlış olduğu, doğrusunun ise (أبو حازم) olduğu vurgulanmaktadır. Kuraşî, *el-Cevâhir*, II, 366. (tahkik edenin dipnotu)

59 *Mehâdir* (المحاضر): Taraflar ve şahitlerin hâkim huzurunda dâvâ ile ilgili olarak sundukları bilgi ve delillerin, yemin, ikrâr veya inkârın kaydedildiği belge ve defterler. Bkz., *DİA*, Ankara 2003, XXVIII, 360.

60 Biyografisi için bkz., İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 261; Hatîb, *Târîh*, XI, 62-67; Leknevî, *el-Fevâid*, s. 33; Kuraşî, *el-Cevâhir*, II, 366-368; Zehebî, *Siyer*, XIII, 539-541; Ziriklî, *el-A'lâm*, V, 58; Kehhâle, *Mu'cem*, V, 101.

1. 5. İtikâdî Yönelişleri İle İlgili Görüşler

İsâ b. Ebân'ın, Kur'an'ın mahluk olduğu görüşüne sahip olduğu rivâyet edilmektedir. Hatîbu'l-Bağdâdî, oldukça ilginç olan bu haberi kendisine kadar ulaşan bir senetle, ancak 'anlatıldığına göre' diyerek kesin olmayan bir ifâde ile nakletmektedir. Hatîbu'l-Bağdâdî mesele ile ilgili olarak şu mâlumâtı nakleder: "Anlatıldığına göre İsâ b. Ebân, Kur'an'ın mahluk olduğu fikrini benimsiyordu. Muhammed b. Halîl el-Fârisî'nin bize babasından -ki onun babası Sufyân es-Sevrî'nin arkadaşı idi- naklen şu hâdiseyi rivâyet etti: "Ben Basra'da iken bir müslümanla bir yahûdî, kâdî'nin huzurunda münâkaşa ettiler ve mahkemelik oldular. O zaman onların kâdî'si İsâ b. Ebân idi ve halkın görüşünü (Kur'an'ın mahluk olduğu görüşünü kastediyor) benimsiyordu. Müslüman olan kişinin yemin etmesi gerekti. Kâdî ona şöyle dedi: "Kendisinden başka ilah olmayan Allah'a yemin ederim' de." Bunun üzerine yahûdî, kâdî'ye şöyle dedi: "O'na hâlık (yaratıcı) ile yemin ettir, mahluk (yaratılmış) ile değil. Çünkü 'kendisinden başka ilah olamayan (lafzı)' Kur'an'da geçmektedir. Siz ise Kur'an'ın mahluk olduğunu iddiâ ediyorsunuz."⁶¹ Yahûdî'nin bu sözü üzerine İsâ b. Ebân şaşırtdı, ne söyleyeceğini bilemedi ve: 'Kalkıp gidin, ben sizin durumunuzu biraz düşüneyim' dedi."⁶²

İbnu'l-Murtezâ (ö.840/1437), İsâ b. Ebân'ı mu'tezilenin beş esasından biri olan adâlet anlayışını savunan fakihler arasında sayar ve eş-Şâfiî'nin onunla münâzaralar yaptığını ve öğrencilerine de onunla münâzara yapmalarını emrettiğini sözlerine ekler.⁶³ Diğer taraftan, el-Cassâs'ın bizzat İsâ b. Ebân'ın eserinden yaptığı bir iktibastan hareketle, onun 'fukahâ mürciîliği' denilen bir görüşe sahip olduğu tespiti yapılmaktadır.⁶⁴

1. 6. Kadı'lık Görevine Tâyini ve Bazı İcrâatları

Kadı Yahyâ b. Eksem, Halîfe el-Me'mûn'la berâber, Femu's-sulh'a gittiğinde, İsâ b. Ebân'ı Bağdâd'ın doğu tarafına⁶⁵ yerine vekil bırakır. Onun bu vekâlet görevine getirildiği târih 210/825 yılıdır. İsâ b. Ebân, Yahyâ b. Eksem dönüncüye kadar bu görevde kalır.⁶⁶ Daha sonra 211/ 826 yılında İsmâil b. Hammâd'ın Basra kadılığından azledilmesi üzerine bu göreve İsâ b. Ebân tâyin edilir⁶⁷ ve vefât edene kadar, yani 10 yıl Basra kadılığı yapar.⁶⁸

61 فقال له اليهودي: "حلفه بالخالق لا بالمخلوق، لأن لا إله إلا هو في القرآن و أنتم تزعمون أنه مخلوق."

62 Hatîb, *Târîh*, XI, 159; Sem'ânî, *el-Ensâb*, X, 28 (es-Sem'ânî bu olayı bir-iki lafız farklılığı ile senetsiz olarak nakletmektedir); İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XI, 68. (İbnu'l-Cevzî'nin lafızları ise Hatîb'in lafızlarının aynısıdır. Ancak İbnu'l-Cevzî'nin senesinde el-Hatîb'in senesindeki râvîlerden fazla olarak iki râvî daha vardır)

63 İbnu'l-Murtezâ, Ahmed b. Yahyâ, *Kitâbu tabakâti'l-mu'tezile* (thk., Suzanna D. Wilzer), Beyrut 1409/1988, s. 129.

64 Özen, "İsâ b. Ebân", *DİA*, XXII, 480.

65 Sem'ânî, burayı Askeru'l-mehdî olarak vermektedir. Bkz., *el-Ensâb*, X, 26.

66 Sem'ânî, *el-Ensâb*, X, 26.

67 Hatîb, *Târîh*, XI, 158.

68 Vekî, *Ahbâr*, II, 171; Sem'ânî, *el-Ensâb*, X, 26.

Son derece cömert bir kimse olduğu nakledilen İsa b. Ebân, bu cömertliğini kadılık görevine tâyin edildikten sonra da sürdürmüştür. O'nun bu durumuna aşağıda anlatılan olay da delâlet etmektedir. Ebû Hâzim el-Kâdî'nin şöyle dediği nakledilmektedir: “*Adamın birisi, Muhammed b. Abbâd el-Muhellebî'yi İsa b. Ebân'ın huzuruna getirdi ve kendisine dört yüz dinar borcu olduğunu iddiâ etti. İsa, Muhammed'e o adamın iddiâsının doğru olup olmadığını sorunca, Muhammed doğru olduğunu söyledi. Bunun üzerine adam 'onu benim için hapsed' dedi. İsa b. Ebân ise 'hapsedmem gerekir, ancak Abû Abdillâh'ı hapsedmeyi uygun görmüyorum, ben kendi malımdan onun borcunu ödeyebilirim' dedi ve kendi malından o adamın alacağını ödedi.*”⁶⁹

es-Saymerî, el-Kelâbazî diye bilinen İbrahim b. Humejd el-Basrî'den şöyle bir nakle yer verir: “İbrahim b. Humejd el-Basrî babasının şöyle dediğini söylüyor: 'Biz, Kelâbaziyye diye bilinen arâzimizle ilgili olarak o zaman Basra kadısı olan İsa b. Ebân'la münâkaşa ediyor, bu iş için onun önünde mahkeme oluyorduk. Bizim bu arâzimiz bazı şartlara bağlı olarak vakfedilmişti. Ancak İsa b. Ebân, bu mahkeme işinde bizi sallayıp duruyordu. Bir gün huzuruna çıktık ve dedik ki: 'Ey kadı! Bu bizim arazi işi uzadı da uzadı. Aramızda hüküm vermesi için kadı'ya (yani sana) geldik. Kadı'dan başka kime mürâcaat edeceğimizi de bilmiyoruz.' Bunun üzerine İsa b. Ebân elini uzattı ve başından sarığını aldı, sonra şöyle dedi: 'Vallahi kadı (kendisini kastediyor) sizin bu meselenizin cevabını/çözümünü hakkıyla bilememektedir. Eğer Allah bu meselede sizin için de benim için de bir çıkış yolu gösterinceye kadar sabrederseniz ne âlâ. Yok eğer sabretmez iseniz, ben bu işi size bırakıyorum, bildiğiniz gibi yapınız!’”⁷⁰

Bu olayın bize öğrettiği husus şudur. İsa b. Ebân, kendisine getirilen meselelerde son derece itinalı davranmakta, hükmünü bilemediği meselelerde aceleci davranıp yanlış bir karar vermekten korkmaktadır. Çözümünü bilemediği bir sorunla karşılaştığında 'Ben bu meselenin çözümünü tam olarak bilmiyorum' diyebilmektedir.

1.7. Hakkında Söylenenler

Ebû Hâzim el-Kâdî'nin şöyle dediği nakledilir: “Bağdad'lılar arasında İsa b. Ebân ve Bişr b. el-Velîd'den⁷¹ daha zeki genç görmedim.”⁷² Yine O'nun

69 Saymerî, *Ahbâr*, s. 143; Sem'ânî, *el-Ensâb*, X, 27.

70 Saymerî, *Ahbâr*, s. 144.

71 Ebu'l-Velîd Bişr b. el-Velîd Hâlid b. el-Velîd el-Kindî: Rey ashâbının büyüklerinden ve Ebû Yûsuf'un önde gelen talebelerinden olan Bişr b. el-Velîd, Abdurrahman b. el-Ğasîl, Hammâd b. Zeyd ve Mâlik b. Enes'den hadis dinlemiştir. Kendisinden de Ebû Nuaym el-Mevsîlî el-Beğavî, Ebû Ya'lâ ve başkaları rivâyette bulundu. el-Me'mûn zamanında Kur'an'ın mahluk olup olmadığı meselesi ile ilgili olarak *mihne*'ye maruz kaldı. el-Mu'tasım zamanında Bağdad'da kadı'lık yaptı. Kur'an'ın mahluk olduğunu söylemediği için hapsedildi ve vefâ vermesi yasaklandı. Câfer b. Ebî İshâk hilâfet makamına gelince Bişr'i serbest bıraktı. Bişr, h. 238 yılında Bağdad'da vefât etti. ed-Dârekutnî onun sika olduğunu söylemiştir. Bkz., İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 257; el-Kuraşî, *el-Cevâhir*, I, 452-454; Taşköprülüzâde, *Tabakât*, s. 28-29; Özel, *Fıkıh Âlimleri*, s. 27.

şöyle dediği nakledilir: "İsâ b. Ebân çok cömert bir kimse idi. Yemin ederek şöyle derdi: 'Eğer bana kendi malını, benim malımı kullandığım gibi kullanan bir adam getirilirse, onun malını kullanmasına kânûnen engel olurum!'"⁷³ Burada İsâ b. Ebân'nın böyle söylemesinin nedeni, kendisi çok cömert bir kimsedir ve âdeta elindeki malının tamamını hayır yolunda sarfetmektedir. Ancak o bir kadı olarak bunu başka bir insan yapsa ,ona kadı'lık yetkisini kullanarak malının tamamını sarfetmesine engel olacağını söylemektedir. et-Tahâvî, yine Ebû Hâzim el-Kâdî'nin şöyle dediğini naklediyor: "Görüp de kendisi gibi olmak istediğim tek kimse, Muhammed b. Semâa'dır. İbn Semâa ve İsâ b. Ebân'dan başka, kendi nefsi için gerekli gördüğünü, arkadaşı için de gerekli gören iki kardeş fakîh görmedim."⁷⁴ Bekkâr b. Kuteybe'nin şöyle dediği rivâyet edilir: "İslâm'ın gelişinden günümüze kadar Basra'ya İsâ b. Ebân'dan daha fakîh bir kadı gelmemiştir."⁷⁵ Ayrıca Bekkâr b. Kuteybe'nin şöyle dediği rivâyet edilir: "Bizim iki kadı'mız vardı ki, her ikisinin de benzeri yoktu. Onlar da İsmâil b. Hammâd⁷⁶ ve İsâ b. Ebân'dır."⁷⁷

1. 8. Vefâtı

İsâ b. Ebân'nın vefât târihi ile ilgili olarak kaynaklarda iki farklı görüş vardır. Bazı kaynaklar onun 220/835 yılında vefât ettiğini söylerken⁷⁸, diğer bazı kaynaklar ise İsâ b. Ebân'ın 221/836 yılında vefât ettiğini söylemektedirler.⁷⁹ el-Hatîbu'l-Bağdâdî'nin verdiği bilgiye göre, 221/836 yılının Muharrem ayında, Çarşamba günü hac farızasını ifâ edip döndükten bir kaç gün sonra Basra'da vefât eden İsâ b. Ebân, yine oraya defnedilmiştir.⁸⁰

1. 9. Eserleri

Daha sonraki usûl müelliflerince ona yapılan atıflardan Hanefî fıkıh ekolü içerisinde önemli bir yere sahip olduğu anlaşılan ve özellikle bu ekolün

72 Hatîb, *Târîh*, XI,159; Sem'ânî, *el-Ensâb*, X, 27.

73 Hatîb, *Târîh*, XI,159; Saymerî, *Ahbâr*, s. 143; Sem'ânî, *el-Ensâb*, X, 27; Kuraşî, *el-Cevâhir*, s. II, 679.

74 Saymerî, *Ahbâr*, s. 144; el-Kuraşî, *el-Cevâhir*, II, 679.

75 Kuraşî, *el-Cevâhir*, II, 679.

76 İsmâil b. Hammâd b. Ebî Hanîfe: Ebû Hanîfe'nin torunu olan İsmâil b. Hammâd, babası Hammâd, Hasan b. Ziyad ve Ebû Yûsuf'tan ders almıştır. Dedesini görememiştir. Babasından, Ebû Şihâb el-Hannât, Mâlik b. Miğvel, Ömer b. Zerr, Kâsım b. Ma'n ve İbn Ebî Zî'b'den hadis dinlemiştir. Bağdad, Basra ve Rakka'da kadı'lık yapmıştır. Genç yaşta vefât etmiştir. İranlı olduğunu, atalarının hiç bir zaman köle olmadığını söylemiştir. Kendisine *el-Câmi' fi'l-Fıkıh*, *er-Reddü ale'l-Kaderiyye*, *Risâletun ile'l-Bustiyîy* ve *Kitâbu'l-ircâ* gibi eserler nisbet edilmektedir. 212/827 yılında vefât etmiştir. Bkz. İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 255; İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dil*, II, 165; Kuraşî, *el-Cevâhir*, I,400-403; Taşköprülüzâde, *Tabakât*, s. 25; Özel, *Fıkıh Âlimleri*, s. 26.

77 Kuraşî, *el-Cevâhir*, II, 679.

78 İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 258; Vekî', *Ahbâr*, II, 172; Bağdatlı, *Hediyyetu'l-ârifin*, I, 806; Kehhâle, *Mu'cem*, VIII, 18.

79 Hatîb, *Târîh*, XI, 159; Sem'ânî, *el-Ensâb*, X, 28; İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XI, 68; İbnu'l-Esir, *el-Kâmil*, VI, 460; Halife b. Hayyât, *Târîh*, s. 516; Zehebi, *Siyer*, X, 440; Zirikli, *el-A'lâm*, V, 100; Sezgin, *Târîhu't-turâs*, II, 75.

80 Hatîb, *Târîh*, XI, 159.

hadîs'e bakış açısını yansıtan metodolojik yaklaşımları olan İsâ b. Ebân'ın eserlerinin günümüze kadar ulaşmış ve ulaşmadığı tam olarak bilinmemektedir. Çeşitli biyografi eserlerinde İsâ b. Ebân'a atfedilen eserler şunlardır:

1) *Kitabu'l-Hucec*⁸¹, 2) *İsbâtu'l-kıyâs*⁸², 3) *Haberu'l-vâhid*⁸³

Serahsî, *Haberu'l-vâhid*'lerin kabûlü ve onlarla amel edilmesi meselesini incelerken, bu konu ile ilgili Hz. Peygamber (s.a.s.) ve sahâbe'den sayılamayacak kadar çok ve gizlenemeyecek kadar meşhûr haberler geldiğini, bunlardan bazısını İmam Muhammed'in *el-İstihsân*'ında zikrettiğini ve bunların çoğunu İsâ b. Ebân'ın *haber-i vâhid*'lerle amelini cevâzına delil olmak üzere naklettiğini söylemektedir. İsâ b. Ebân, bu haberleri *Haberu'l-vâhid* adlı eserinde zikretmiş olmalıdır. Ancak Serahsî bu haberlere yer vermemiş ve bu davranışına da bir usûlcü titizliğinden kaynaklanan şu gerekçeyi göstermiştir: “*Bu haberler meşhûr olduğu için ve muhâliflerin terslik çıkartıp 'bizzat kendileri tartışma konusu iken nasıl olur da haber-i vâhid'le amelini gerekliliği konusunda yine âhâd olan haberlerle delil getirirsiniz' diyeceklerini bildiğimiz için biz, bu haberlerle meşgul olmadık.*”⁸⁴ Serahsî'nin bize sağladığı bu mâlumâtтан hareketle, muhtemelen onun İsâ b. Ebân'ın *Haberu'l-vâhid* adlı eserine sahip olduğunu söyleyebiliriz.

4) *İctihâdu'r-rey*⁸⁵, 5) *el-Câmi' fi'l-fikh*⁸⁶, 6) *Kitâbu's-şehâdât*⁸⁷, 7) *Kitâbu'l-ilel*⁸⁸, 8) *el-Huccetu's-sağira*⁸⁹

-
- 81 İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 258; Bu eser bazı kaynaklarda *Kitâbu'l-hacc* (كتاب الحج) şeklinde geçmektedir. Bkz., Kuraşî, *el-Cevâhir*, II, 679 (el-Kuraşî, bu eserin birinci cildini gördüğünü söylüyor ve ayrıca eserin yazılış sebebinin meşhûr olduğunu belirtiyor, ancak bu sebebin ne olduğu hakkında hiç bir şey söylemiyor. Ancak öyle zannediyoruz ki, bu eserle müellifin *el-Huccetu's-sağira* diye zikredilen eseri, aynı eserdir); Taşköprülüzâde, *Tabakât*, s. 32; el-Leknevî, *el-Fevâid*, s. 151; Bağdatlı, *Hediyetu'l-ârifin*, I, 806; a.mlf., *İdâhu'l-meknûn*, II, 288;
- 82 İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 258; Bağdatlı, *Hediyetu'l-ârifin*, I, 806; a.mlf., *İdâhu'l-meknûn*, II, 288; Kehhâle, *Mu'cem*, VIII, 18; Ziriklî, *el-A'lâm*, V, 100.
- 83 İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 258; Bağdatlı, *Hediyetu'l-ârifin*, I, 806; a.mlf., *İdâhu'l-meknûn*, II, 288; Kehhâle, *Mu'cem*, VIII, 18.
- 84 Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl, *el-Usûl* (thk., Ebu'l-Vefâ el-Afğânî), Haydarâbâd, ts., I, 328.
- 85 İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 258; Bağdatlı, *Hediyetu'l-ârifin*, I, 806; a.mlf., *İdâhu'l-meknûn*, II, 288; Kehhâle, *Mu'cem*, VIII, 18; Ziriklî, *el-A'lâm*, V, 100.
- 86 İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 258 (Burada *Kitâbu'l-Câmi'* şeklinde geçmektedir); Bağdatlı, *Hediyetu'l-ârifin*, I, 806; a.mlf., *İdâhu'l-meknûn*, II, 288; Ziriklî, *el-A'lâm*, V, 100.
- 87 Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, II, 1431; Bağdatlı, *Hediyetu'l-ârifin*, I, 806; Kehhâle, *Mu'cem*, VIII, 18 (Burada *el-İl el-şehâdât* şeklinde geçmektedir.)
- 88 Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, II, 1440; Kehhâle, *Mu'cem*, VIII, 18 (Burada *el-İl el-fi'l-fikh* şeklinde geçmektedir); Bağdatlı, *Hediyetu'l-ârifin*, I, 806 (Burada ise eserin adı *Kitâbu'l-ilel fi'l-fikh* şeklinde geçmektedir)
- 89 İbn Kutluboğa, *Tâcu't-terâcim*, s. 227. (Her ne kadar İsâ b. Ebân'ın bu eserinin adı, es-Saymerî ve İbn Kutluboğa'nın eserlerinin dışındaki diğer kaynaklarda *el-Huccetu's-sağira* diye geçse de, İbn Kutluboğa'nın eserini tahkik eden M. H. Ramazan Yûsuf bunun yanlış olduğunu, çünkü 'es-sağir' lafzının 'el-hucec' kelimesine değil, 'el-kitâb' kelimesine râci' olduğunu söylemektedir. Bkz., İbn Kutluboğa, *Tâcu't-terâcim*, s. 227, 1. dipnot. Bundan dolayı bu esere, *Kitâbu'l-hucceti's-sağira* değil de *Kitâbu'l-Hucceti's-sağir* demek daha doğru olmaktadır ki, biz de bunu tercih ettik). Ziriklî, *el-A'lâm*, V, 100. (Ziriklî, bu eserin hadisle ilgili olduğunu söylemektedir); Brockelmann, *GAL, Suppl.*, I, 950; Sezgin, *Târihu't-turâs*, II, 75. Fuat Sezgin bu eserin bir yazmasının Bankipûr Hudâbahş Kütüphanesi'nde bulunduğunu iddia eder. Ancak Sezgin'in söz konusu ettiği eserin İsâ b. Ebân'a âit olmadığı ileri sürülmektedir. Bu konuyla ilgili olarak Şükrü Özen şöyle demektedir: “Brockelmann ve Fuat Sezgin, bu kitabın Bankipûr Hudâbahş Kütüphanesi'nde (n. 1596) kayıtlı 168 varaklık bir nüshasının bulunduğunu ileri sürerlerse de eseri yerinde görüp inceleyen Atik Ahmed el-Bestevî, bunun İmam Muhammed'in *Kitâbu'l-*

Saymerî, İsa b. Ebân'ın *el-Huccetu's-sağîr* adlı eserini telif etme sebebi ve bu eserin muhtevâsı ile ilgili olarak bize aşağıdaki kıymetli bilgiyi aktarmaktadır: “*İsâ b. Hârûn el-Hâşimî, el-Me'mûn'u eğitmekle görevli idi. İsâ b. Hârûn, el-Me'mûn ve el-Emîn'le berâber (şeyhlerden) hadîs dinlerdi. Zira Hârûn er-Raşîd, kendilerinden hadîs dinlemeleri için, çeşitli bölgelerden insanları onlara göndermişti. İsâ b. Hârûn, bu hadisleri bir kitap halinde topladı ve el-Me'mûn'un önüne koydu. Sonra ona şöyle dedi: 'Allah Emîru'l-Mü'minîn'i islah eylesin! Bu hadisleri, er-Raşîd'in senin için seçtiği şeyhlerden seninle berâber dinledim. Ancak bu hadislere muhalefet edenler, senin meclisinin âfeti oldular. Bu kimseler arasında İsmâil b. Hammâd⁹⁰, Bişr b. el-Velîd⁹¹, Bişr b. Ğyâs⁹², Muhammed b. Semâa⁹³ ve Yahyâ b. Eksem vardı.94-Onlarla*

hucce alâ ehli'l-Medîne adlı eserine âit bir nüsha olduğunu belirlemiştir (*International Conference on the Life*, s. 149).” (Bkz., Şükrü Özen, “İsâ b. Ebân” mad., *DİA*, İstanbul 2000, XXII, 480-481) Ancak bu duruma göre, her ne kadar ortaya İsa b. Ebân'ın söz konusu eserinin bize kadar ulaşmadığı gibi bir sonuç çıkıyorsa da, biz bu konuda araştırmaya devam etmenin yeni bazı bulgular ortaya koyabileceğini düşünüyoruz. Esasen Brockelmann ve Fuat Sezgin'in Bankipûr Hudâbahş Kütüphanesi'nde (n. 1596) kayıtlı 168 varaklık bir yazmanın İsa b. Ebân'a âit bir eser olduğunu söyledikleri halde, eseri yerinde görüp inceleyen Atîk Ahmed el-Bestevî'nin, bunun İmam Muhammed'in *Kitâbu'l-hucce alâ ehli'l-Medîne* adlı eserine âit bir nüsha olduğunu söylemesi, bu eserin İsa b. Ebân'a âit olmadığını mutlak bir şekilde ispatlamaz diye düşünüyoruz. Daha doğrusu, İsa b. Ebân'ın adı geçtiği şekilde bir eseri olduğu kesin olmakla berâber, sözü geçen kütüphanedeki eserin bu olup olmadığı hususunda iki farklı görüş var gibi durmaktadır. Burada şu iki ihtimalden söz etmek mümkün gibi görünmektedir: Birinci ihtimale göre, Brockelmann ve muhtemelen ona tâbi olarak Fuat Sezgin Bankipûr Hudâbahş Kütüphanesi'ndeki bahsi geçen yazmayı İsa b. Ebân'a atfetmekte isâbet kaydedememekte idirler ve Atîk Ahmed el-Bestevî eseri yerinde görüp inceleyerek, bunun İmam Muhammed'in *Kitâbu'l-hucce alâ ehli'l-Medîne* adlı eserine âit bir nüsha olduğunu tespit etmektedir. Ancak burada Atîk Ahmed el-Bestevî'nin de yanlış olma ihtimalini göz önünde bulundurarak, işin doğrusunun Brockelmann ve Fuat Sezgin'in tespitleri yönünde olması da kesin bir biçimde ihtimal dışı değildir. Ya da Atîk Ahmed el-Bestevî'nin tespiti doğru olup, Brockelmann ve Fuat Sezgin söz konusu yazmayı İsa b. Ebân'a nispet etmekte hata etmiş olabilirler ki, bu da bu sahanın iki dev uzmanına kesinlikle bir nakîsa getirmez. Fakat bütün bunlara rağmen yine de İsa b. Ebân'ın yukarıda adı geçen eserini araştırmaktan vazgeçmemek gerekir diye düşünüyoruz. Belki de şimdi bu eser dünyanın başka bir kütüphanesinde, -devsâ İslâm kültür ve medeniyetinin inşasında en başat rolü oynayan henüz daha tozlu raflardan indirilip edisyon-kritikli neşirleri gerçekleştirilememiş binlerce değerli el yazması gibi- kendisini keşfedecek ve gün yüzüne çıkaracak bahtiyar araştırmacıları beklemektedir. Zirâ çalışmanın ilerleyen sayfalarında es-Saymerî'den aktaracağımız anekdot, İsa b. Ebân'ın haber-i vahid'le ilgili tartışmalı konuları işlediği *el-Huccetu's-sağîr* adlı bir eser kaleme aldığı hususunda güçlü bir argüman gibi durmaktadır. Zannediyoruz, şöyle demek daha doğru olur: İsa b. Ebân'ın böyle bir eser telif ettiği hususunda kuşku yoktur, ancak şu anki bilgilerimize göre bu eserin bize kadar ulaşmış olup olmadığı, eğer ulaşmış ise dünyanın hangi kütüphanesinde olduğu bilinmemektedir.

90 Biyografisi için bkz., Bu çalışma, 76. dipnot.

91 Biyografisi için bkz., Bu çalışma, 71. dipnot.

92 Ebû Abdîrrahman Bişr b. Ğyâs b. Abdîrrahman el-Merîsî el-Adevî el-Bağdâdî: Ebû Hanîfe'nin talebelerinden olan Bişr'in mu'tezilî bir kelamcı olduğu söylenmiştir. Çok dindar bir kimse olmasına ve zühd hayatı yaşamasına rağmen, kelâm ilmi ile uğraşmasından dolayı insanlar ondan uzak durmuşlardır. Kısa bir süre Ebû Hanîfe'den ders aldıktan sonra Ebû Yûsuf'un derslerine devam etti ve onun önde gelen talebelerinden oldu. Ebû Yûsuf'tan aralarında gayr-ı ma'kûl görüşler de bulunan çok rivâyeti vardır. Hammâd b. Seleme ve Sufyân b. Uyeyne'den de rivâyette bulundu. Önceleri takvâ sahibi mutedil bir kimse idi. Daha sonra felsefe ve kelâm'a meyletti, Kur'an'ın mah-lûk olduğunu ileri sürdü. İmam eş-Şâfiî ile aralarında münâzaralar olduğu gibi Ebû Yûsuf da onu zemmederdi. Mürce'den *Merîsiyye* fırkası ona nisbet edilmekte olup bir çok âlim kendisini tekfir eder. Hicri 218 yılında vefât etmiştir. Kendisine *Kitâbu'l-ircâ, Kitâbu'r-redd ale'l-havâric, Kitâbu'l-istitâa, Kitâbu kufrî'l-muşebbihe, Kitâbu'l-ma'rife* ve *Kitâbu'l-va'id* gibi eserler nisbet edilmektedir. Bkz., el-Hatîb, *Târîh*, VII, 56-67; Şîrâzî, *Tabakât*, s. 145; İbnü'l-Esir, *el-Lubâb*, III,200; Zehebî, *Siyer*, X, 199-203; Kuraşî, *el-Cevâhir*, I, 447-450; Taşköprülüzâde, *Tabakât*, s. 30-31; Leknevî, *el-Fevâid*, s. 54; Özel, *Fıkıh Âlimleri*, s. 26. Hakîkatte Bişr b. Ğyâs'ın tekfir edilmesinin büyük bir haksızlık olduğunu ifade etmek gerekir. Zirâ onun eserlerinin isimlerine baktığımız zaman, Bişr'in yine kendisini tekfir edenler tarafından firak-ı dâlle olarak tavsif edilen akımlara karşı bir mücadele verdiğini görüyoruz. Onun bu davranışının karşılığı kâfirlikle suçlanması olmamalı idi. Ancak bu suçlama o dönemde İslâm'ı yabancı akımlara karşı savunan o dönemin bütün entelektüel beyinleri için yöneltilmiştir.

93 Biyografisi için bkz., bu çalışma 35. dipnot.

berâber bir grup kimseyi daha saydı- *Eğer bu kimseler görüşlerinde haklı iseler, er-Raşîd senin için seçtiği kimselerde hatâlı davranmıştır. Eğer er-Raşîd doğru davranmış ise bu hatâlı kimseleri yanından kovman gerekir.*' *el-Me'mûn*, onun getirdiği kitabı aldı ve *Îsâ b. Hârûn'a* verdi ve şöyle dedi: *'Belki de onların bir delili vardır. Ben onlara bu hususu soracağım.'* Bu olaydan sonra *el-Me'mûn'un* huzuruna ilk giren kimse *İsmâil b. Hammâd* oldu ve *el-Me'mûn* durumu ona haber verdi. Bunun üzerine *İsmâil* şöyle dedi: *'Ey Mü'minlerin Emîri! Bu kitap için ben size yeterli gelirim ve size delili açıklarım.'* *el-Me'mûn* bunun üzerine 'öyle ise bu işi yap' dedi ve kitabı ona verdi. Kitap bir müddet onun yanında kaldı, sonra onu *el-Me'mûn'a* getirdi. *el-Me'mûn* kitabı okuyunca bir nevi sövme ile dolu olduğunu gördü ve onu beğenmedi ve ona şöyle dedi: *'Bu, herhangi bir konuda bir toplumun vereceği cevap değildir.'* Sonra ondan kitabı aldı. Daha sonra *el-Me'mûn'un* huzuruna *Bişr b. Gıyâs* girdi ve ona haberi bildirdi. *Bişr* 'Ey Mü'minlerin Emîri! Bu hususta ben sana *kâfi* gelirim' dedi. Kitabı aldı ve bir müddet sonra bir kitap getirdi ve şöyle dedi: *'İşte bu aradığınız cevaptır.'* *el-Me'mûn* kitabı okuyunca baktı ki, bir de ne görsün! Kitap'ta haber-i vâhid'in kabûlünün reddi var. *el-Me'mûn* ona şöyle dedi: *'Bu, herhangi bir konuda bir toplumun vereceği cevap değildir. Çünkü senin ashâbın* (Burada *el-Me'mûn*, Hanefî mezhebine mensup olan fakihleri kasdediyor) *bazı meselelerinde haber-i vâhid'le delil getiriyorlar ve kitaplarını telif ederken haber-i vâhid'e başvuruyorlar. Eğer haber-i vâhid her hangi bir şeyde kendisi ile amel edilmesi câiz olan şeylerden ise, o şeylere benzeyen diğer hususlarda da onunla amel etmek câiz olur. Yok eğer her hangi bir şeyde haber-i vâhid'le amel etmek câiz değil ise, (senin ashâbın) niçin kitaplarına haber-i vâhid'i alıyorlar.'* Sonra ona verdiği kitabı aldı ve bundan sonra huzuruna ilk giren kimse olan *Yahyâ b. Eksem'e* durumu haber verdi. *Yahyâ* 'Ey Mü'minlerin Emîri! Onu bana ver, bu hususta ben size *kâfi* gelirim.' dedi. *el-Me'mûn* kitabı ona verdi, kitap *Yahyâ b. Eksem'in* yanında uzun bir süre kaldı. *el-Me'mûn* ona her soruşunda *Yahyâ* 'bitirmedim' diyordu. Bunun üzerine *el-Me'mûn* ona şöyle dedi: *'Bu iş çok uzadı. Senin delili ortaya koymamandaki hikmet nedir? Çünkü senin muhâliflerin aksi yöndeki görüşlerini ve senin aleyhine olan delili bir kitapta açıkladılar. Belki de sen o kitaba karşı yüz tane kitap da yazsan delil getiremezsin!'* Bu haber, daha önce *el-Me'mûn'un* huzuruna hiç girmemiş olan *Îsâ b. Ebân'a* ulaşınca, *el-Huccetu's-sağîr* adlı eserini yazdı. Eserine haberlerin çeşitleri, nasıl nakle-

94 Ebû Muhammed *Yahyâ b. Eksem b. Muhammed b. Katan et-Temîmî el-Mervezî el-Bağdâdî: et-et-Tirmizî'nin es-Sünen'*inde ve *el-Buhârî'nin es-Sahîh'*inin dışındaki eserlerinde kendisinden hadis rivâyet ettikleri *Yahyâ b. Eksem*, İmam Muhammed, İbn Mubârek, Sufyân b. Uyeyne ve Cerîr b. Abdulhamîd'den hadis dinledi. 20 yaşında Basra kadısı oldu. Halîfe *el-Me'mûn* tarafından son derece değer verilen *Yahyâ*, onun tarafından Bağdâd kadılığına tayin edildi. Onun Kur'an'ın mahlûk olduğu fikrine şiddetle karşı çıktığı, hatta bu görüşte olan kimseden önce tövbe etmesinin isteneceği, eğer tevbe etmez ise boynunun vurulacağı fikrinde olduğu nakledilmektedir. Derin bir fıkıh bilgisine sahip olan *Yahyâ b. Eksem* hakkında Ebû Âsım'ın '*kezzâb*', İshâk b. Râhûye'nin de '*deccâl*' dediği zikredilmektedir. Ahmed b. Hanbel'in ise *Yahyâ'nın* hiç bir bid'at davranışını bilmediğini söylediği nakledilmektedir. Hicri 243 yılında vefât etmiştir. *Yahyâ b. Eksem'in Kitâbu't-Tenbîh ve İcâbetu't-temessuk bi-ahkâmî'l-Kur'an* gibi eserleri olduğu söylenmektedir. Biyografisi için bkz., İbn Ebi Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, IX, 129; Vekî', *Ahbâr*, II, 162-167; İbn Hacer, *Tehzib*, XI, 159-161; Özel, *Fıkıh Âlimleri*, s. 27-28.

dildikleri, haberlerden kabul edilmesi ve reddedilmesi gerekenleri ele alarak başladı. Birbiriyle çelişkili olan haberleri işittiğimizde ne yapmamız gerektiğini ele aldı. Sonra bu hadisler için birer bab tasnif etti. Her bir babda Ebû Hanîfe ve onun mezhebinin delilini ve onun lehine olan haberleri ve yaptığı kıyası zikretti. Bu hususları güzelce araştırdı. Kitabını tamamlayınca, kitap el-Me'mûn'un eline ulaştı. Kitabı okuyunca el-Me'mûn şöyle dedi: 'İşte, topluluğa karşı verilmesi gereken cevap budur!' Sonra şu şiiri söyledi:

Gencin sa'yine (çabasına) ulaşamayınca ona hased ettiler.

Topluluk ona düşman ve rakiptirler.

Güzel kadının kumaları gibi ki,

Hasedlerinden ve buğzlarından onun yüzü için 'çirkin' dediler."⁹⁵

İbnu'l-Murtazâ, İsa b. Ebân'ın işbu *Huccetu's-sağîr* adlı eserinde haber-i vâhidin hucciyetini savunurken eş-Şâfiî'nin kullandığı argümanların aynısını kullandığını, ancak bunlara bir takım yeni argümanlar da ilâve ettiğini söyler.⁹⁶

İsa b. Ebân'ın eserlerinin isimlerinden hareketle, onların muhtevâları hakkında az-çok bir fikir sahibi olmanın imkan dâhilinde olduğunu düşünmekteyiz. Onun eserlerinin isimlerine baktığımız zaman, İsa b. Ebân'ın fıkhnın *furû'* konularından daha çok *usûl* konuları ile ilgilendiğini söyleyebiliriz. Özellikle onun *İsbâtu'l-kıyâs*, *Haberu'l-vâhid*, *İctihâdu'r-rey* ve *el-Huccetu's-sağîr* adlı eserlerinin, o dönemde yoğun bir biçimde tartışılan *kıyas*'ın meşrûluğu, *haber-i vâhid*'lerle amel etmenin câiz olup olmadığı ve ayrıca *rey* ile icthadın mahiyeti hakkında, Hanefî'lerin bu meseleler ile ilgili görüşlerini yansıtan birer *Fıkhn Usûlü* eserleri olduğu rahatlıkla söylenebilir.

II. HABERLERİN EPİSTEMOLOJİK DEĞERİ İLE İLGİLİ BAZI GÖRÜŞLERİ

2. 1.Haberlerle İlgili Görüşleri

İsa b. Ebân'ın haberlerle ilgili görüşlerine Cassâs'ın (ö.370/981) *Usûl*'ü sayesinde vâkıf olmaktayız. Cassâs, eserinin haberlerin kısımlarına, mertebelerine ve hükümlerine ayırdığı bölümde İsa b. Ebân'ın görüşlerine geniş yer ayırmakta ve onun görüşlerini şerh etmektedir. Cassâs, eserinin ilgili bölü-

⁹⁵ Saymerî, *Ahbâr*, s. 141-143. İbn Kutluboğa'nın eserini tahkik eden M. H. Yûsuf Ramazan, bu beyitlerin Ebu'l-Esved ed-Duelî'ye âit olduğunu söylemektedir. Bkz., İbn Kutluboğa, *Tâcu't-terâcim*, s. 227 (2. dipnot).

⁹⁶ Bkz. İbnu'l-Murtazâ, Ahmed b. Yahyâ, *Minhâcu'l-vusûl ilâ mi'yâri'l-ukûl fi ilmi'l-usûl* (thk. Ahmed Ali Mutahhir el-Mâhizî), San'a, 1412/1992, s. 485. İbnu'l-Murtazâ'nın eserini tahkik eden, İsa b. Ebân'ın bu eserini bulamadığını söyler. Bkz., İbnu'l-Murtazâ, *Minhâc*, s. 485, 2. dipnot.

münün 'Haberlerin Kısımları, Mertebeleri ve Hükümleri' başlığı altında şöyle demektedir:

"Îsâ b. Ebân, haberler konusunda Bîşr b. el-Merîsî'ye reddiye olarak yazdığı eserinde, haberlerin tertîbi ve hükümlerini geniş olarak ele almıştır. Ben onun lafızlarının aynısını zikretmeden, özet olarak bu lafızların anlamlarını vereceğim. Meseleyi uzatmak istemediğim için, onun lafızlarının aynısını zikretmeyeceğim, ancak onun görüşlerinin bilinmesi için- ihtiyaç miktarınca- özetini zikredeceğim."⁹⁷

Bu girişten sonra el-Cassâs, Îsâ b. Ebân'ın haberleri üç kısma ayırdığını ifade etmekte ve bunları şu şekilde zikrettiğini nakletmektedir: "*I. kısım haberler: İlim, bu haberlerin doğruluğunu ve bu haberlerin içeriklerinin gerçekliğini tam anlamıyla ihâta etmekte/kavramaktadır. II. kısım haberler: İlim, bu haberleri söyleyenlerin ve haber verenlerin yalanını ihâta etmektedir. III. kısım haberler: Bu haberlerin doğru olması da, yalan olması da câiz/mümkündür. Birinci kısım haberlere gelince, bu tür haberler tevâtür yolu ile geldiği için, bunların haber verilmesi ile ilim hâsıl olmaktadır. Böyle bir haberi vermek için herhangi bir ittîfakın da imkansız olması bunda rol oynamaktadır. Örneğin biz dünyada Mekke, Medîne ve Horasan gibi şehirlerin olduğunu; Hz. Muhammed (s.a.s.)'in insanları Allah'a davet ettiğini, Kur'an'ı getirdiğini, Allah'ın ona Kur'an'ı inzal ettiğini ve onun (s.a.s.) bize namazı, zekatı, orucu ve haccı emrettiğini bilmekteyiz. İşte bizim bu tür bilgilerimiz birinci kısım haberlere girmektedir.*⁹⁸ *Bu gibi şeyleri bilmek, ızdırârî ve ilzâmî (zorunlu) bir bilgidir. Saymış olduğumuz bu dînî vecibelerle ilgili olarak, sanki bir kimse, Rasûlullah bunları söylüyormuş, o da bunları dinliyormuş gibidir. Eğer o kimse bu emirleri reddederse kâfir olmuş olur ve İslâm dîninden çıkar. Çünkü bu gibi şeylerin bilgisi zorunlu bir bilgidir. Hisse ve müşâhedeye dayanan şeylerin bilgisi gibi, bizden önce de bu dünyada insanların olduğunu ve şu anda var olan insanların onların çocukları olduğunu ve biz doğmadan önce de gökyüzünün varlığının bilgisi gibi, bu bilgi zorunlu bir bilgidir. Bu haberlerin ilim ifâde etmesi için bilinen bir sınır ve belli bir sayı yoktur. On ve yirmi kişinin haber vermesiyle bile (bazen) ilim hâsıl olmayabilir.*"⁹⁹

Îsâ b. Ebân haberleri genel olarak a) doğruluğu kesin olan haberler, b) yalan olduğu kesin olan haberler ve c) doğru ve yalan olma ihtimali olan haberler şeklinde üçe ayırmaktadır ki, haberlerin bu üçtâ taksîmi daha sonra hangi mezhebe bağlı olursa olsun bütün fıkıh usûlcüler tarafından benimsenmiş, bu taksim üzerinden haberlerin epistemolojik değerleri tartışılmış ve tâbiri câizse mükemmel bir 'haber felsefesi' yapılmıştır. Görüldüğü gibi Îsâ b.

97 Cassâs, Ebû Bekr b. Ahmed b. Ali b. er-Râzî, *el-Fusûl fi'l-fisûl* (thk. Uceyl Câsim en-Neşmî), Kuveyt 1994, III, 35.

98 Cassâs, *el-Fusûl*, III, 35.

99 Cassâs, III, 35.

Ebân burada mütevâtir haberin kesin ve zorunlu ilim ifâde ettiğini, bu haberleri inkâr edenin küfre düşeceğini ve bir haberin mütevâtir olabilmesi için, bu haberi getirenlerin kaç kişi olması gerektiği ile ilgili herhangi bir sayı olmadığını, bazen on ve hatta yirmi kişinin verdiği haberin bile mütevâtir vasfını kazanamayacağını ifâde etmektedir.

Şâfiî Gazâlî (ö.505/1111) de aynı görüşte olup kimi âlimlerin, cuma namazı için öngörülen sayıdan hareketle zorunlu bilginin asgarî sayısı olarak kırk sayısını; kimilerinin de "*Mûsâ, buluşma vaktimiz için kavminden yetmiş adam seçti.*"¹⁰⁰ âyetinden hareketle yetmiş sayısını ve kimilerinin de Bedir ehlinin sayısını tahsis ettiklerini söylemekte, ancak bunların hepsinin de bozuk ve keyfî hükümler olup, hiçbirisinin amaca uygun düşmeyip meseleye delâlet etmediklerini dile getirmektedir.¹⁰¹

Cassâs, İsa b. Ebân'ın on ve yirmi kişinin verdiği haberlerin bile bazen ilim ifâde etmeyeceği şeklindeki görüşüne şöyle bir açıklama getirmektedir: "Bana göre bu şu anlama gelmektedir: Eğer bu kimseler (yani bir haber getiren on veya yirmi kişi) bilinçli olarak bir araya gelmişler, bu gibi kimselerin yalan üzere ittifak etmiş olmaları câiz/mümkündür."¹⁰²

Daha sonra el-Cassâs, İsa b. Ebân'ın konu ile ilgili açıklamalarına şu şekilde devam ettiğini söylüyor:

"Çünkü bu tür haberler (yani birinci kısımda yer alan haberler) bizde şek ve şüpheye mahal bırakmayacak şekilde zarûrî bilgi oluşturmaktadır. Kur'an'da gayb ve gelecekle ilgili olarak verilen haberler bu cümledendir. Bu haberlerin içeriği haber verildiği gibi meydana gelmiştir. Mesela Allah (c.c.) şöyle buyuruyor: "*Elif lâm mîm. (Arapların bulunduğu) en yakın bir yerde Rum(lar) yenildi...*"¹⁰³ "...Allah dilerse güven içerisinde Mescid-i Haram'a gireceksiniz..."¹⁰⁴ "*Allah sizden, inanıp iyi işler yapanlara va'detti; onlardan öncekileri nasıl hükümran kıldıysa, onları da yeryüzünde hükümran kılacak...*"¹⁰⁵ *Bu ve benzeri haberlerin içerikleri, Allah (c.c.)'ın haber verdiği şekilde meydana gelmiş, gerçekleşmiştir. Bunlardan bazıları Rasûlullah'ın zamanında meydana gelmiş, bazıları da ondan sonra vukû bulmuş ve bulacaktır.*"¹⁰⁶

Diğer taraftan el-Cassâs, İsa b. Ebân'ın bu tür haberler için şöyle bir misal verdiğini de söylemektedir: "*Meselâ biz bir grubun Cuma günü toplu olarak bir yerden geldiklerini görsek ve onların önlerine çıkıp nereden geldiklerini sorsak ve onlar da 'Câmiden geliyoruz, namaz kıldık' deseler; onların*

100 A'râf, 7/155.

101 Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed; *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, Beyrut 1322, I, 132.

102 Cassâs, III,36.

103 Rum, 30/1.

104 Feth, 48/27.

105 Nûr, 24/55.

106 Cassâs, III, 36.

içlerinden bazılarının kendisi hakkında verdiği haberde yalan söylemiş olma ihtimali ile berâber, bu kimselerin verdiği haberin doğru olduğunu zorunlu olarak biliriz. Yine aynı şekilde Mekke'den dönmekte olan bir hacc kafilesinin önüne çıkıp onlara nereden geldiklerini sorsak, onlar da 'Haccettik ve Arafatt'a vakfe yaptık' deseler, içlerinden bazılarının kendisi hakkında yalan söylemiş olma ihtimali ile berâber, bunların verdiği haberin de doğru olduğunu zorunlu olarak biliriz. (Yani bu haberler bizde zorunlu ilim oluşturur.)"¹⁰⁷

Îsâ b. Ebân, yalan olduğu hakîki olarak bilinen haberlere ise, Müseyleme ve benzeri yalancı peygamberlerin haberlerini misal olarak vermekte ve şöyle demektedir: *"Bu yalancı peygamberler gelecekle ilgili bazı hususlarda birtakım bilgiler vermişler, fakat bunların yalan olduğu açığa çıkmıştır. İddiâ ettikleri peygamberlikle ilgili delilleri olduğunu öne sürmüşler, ancak bu delillerden hiç birisini ortaya koyamamışlardır. Böylece onların yalanları ortaya çıkmış ve iddiâlarının bâtil olduğu ayan-beyan belli olmuştur. İşte şu aşağıda zikredeceğimiz sözleri sarfedenlerin sözleri de bu kabil-dendir.'Zürriyetsiz olarak yaratılmış insanlar gördüm. İnşâ edicisi olmadan var olmuş bir ev gördüm. Arafat günü Arafat'ta birbirini öldürerek yok etmiş insanlar gördüm' dese ve onlardan bu olayı haber verecek hiç bir kimse kalmamış olsa Mekke'den gelen hiç bir kimse de bu olayı haber vermese, işte bu da kendisinde hiç bir şüphe olamayan bir yalan olmuş olur."¹⁰⁸*

Daha sonra Îsâ b. Ebân, bünyesinde doğruluğu da yalanı da barındırması câiz/mümkün olan haberleri ele almakta ve bu tür haberlerle ilgili olarak şöyle demektedir: *"Haber-i vâhid ve tevâtür derecesine ulaşmayan bir topluluğun haberi ki, bu tür haberlerde (yalan) üzere ittifak mümkün olur ve bu tür haberlerin yalan ve doğru olması câizdir. Zâhiren adâlet vasfını taşıyan ve töhmet altında olmayan bir kimsenin haberi bazı şartlara bağlı olarak hükümler (ahkâm) konusunda makbûldür. Ancak zâhiren fâsık olan ve yalan söyleme töhmeti altındaki kişinin haberi ise makbul değildir."¹⁰⁹*

2. 3. Îsâ b. Ebân'ın Ebû Hureyre Hakkındaki Görüşleri

el-Cassâs, eserinin haberlerle ilgili bölümünde 'Âhâd Haberlerin Durumlarını Göz Önüne Alma' başlığı altında ele aldığı konulara, Îsâ b. Ebân'ın Ebû Hurayre hakkındaki görüşlerini zikrederek başlamaktadır. Cassâs, Îsâ b. Ebân'ın şöyle dediğini belirtiyor: *"Bir hadiste tam olarak vehmetmediği müddetçe Ebû Hurayre'nin hadisi kabul olunur. Çünkü Ebû Hurayre âdil idi."¹¹⁰*

Cassâs, Îsâ b. Ebân'ın başka bir yerde de şöyle dediğini zikrediyor:

107 Cassâs, III, 36.

108 Cassâs, III, 37.

109 Cassâs, III, 37.

110 Cassâs, III, 127.

"Ebû Hurayre'nin hadisleri, benzerleri mâruf sünnete muhâlif düşmedikçe ve onları kıyas reddetmedikçe kabul edilir. Ancak böyle olan hadisleri sahâbe ve tâbiîn'in reddetmeyip kabul etmesi gerekir. İnsanların Ebû Hurayre'nin hadisleri ile ilgili bir çok hususu yadırgamaları ve insanların onun hadisleri ile ilgili bir çok şeyde kuşkuya düşmelerinden dolayı, Ebû Hurayre'nin hadisleri, onun dışında hadis nakli ve hıfzı ile mâruf olan kimse-lerin hadisleri mertebesinde değildir. İbrâhim en-Nahaî şöyle demiştir: 'Ebû Hureyre'nin hadislerinden bazılarını alıyorlar, bazılarını da terkediyorlardı.' Ve yine en-Nahaî şöyle demiştir: 'Ebû Hureyre'nin hadislerinden ancak cennet ve cehennemden bahseden hadisleri alıyorlardı.' İbn Abbâs, Ebû Hureyre'nin Hz. Peygamber'den rivâyet ettiği "Ateşin dokunduğu şeylerden sonra abdest almak gerekir" şeklindeki rivâyetini kabul etmemiş ve kıyasla bu rivâyete itiraz etmiştir. İbn Abbas şöyle demiştir: 'Ey Ebû Hureyre! Biz sıcak su ile abdest alıyoruz, ki bu su ateşte kaynamıştır. Yine biz yağ ile vücudumuzu yağıyoruz ki, bu yağ da ateşte kaynamıştır. (Bunlardan sonra da mı abdest alacağız?!)' Bunun üzerine Ebû Hureyre İbn Abbâs'a şöyle der: 'Ey kardeşimin oğlu! Sana Rasûlullah'tan bir hadis geldiğinde, ona çeşitli misaller getirme! Eğer birisi İbn Abbâs'ta Hz. Peygamber'den Ebû Hureyre'nin rivâyetinin aksine bir rivâyet vardı' derse, ona şöyle cevap verilir: 'Eğer durum sizin değiniz gibi olsaydı, İbn Abbâs "Rasûlullah'tan işittim" der ve nâsîh olan hadisin hangisi olduğunu bilebilmek için, Ebû Hurayre'ye rivâyet ettiği hadisi (Rasûlullah'tan) ne zaman duyduğunu sorar ve Ebû Hureyre'nin rivâyet ettiği hadisi reddetmek için kıyasa sığınmazdı."¹¹¹

el-Cassâs, İbn Abbâs'ın kıyas yolu ile Ebû Hureyre'nin rivâyet ettiği hadisi reddetmesi ile ilgili olarak şöyle bir yorum yapmaktadır: "İbn Abbâs'ın Hz. Peygamber'den rivâyet ettiğine göre "Hz. Peygamber et yemiş, arkasından namaz kılmış, ancak abdest almamıştır."¹¹² İsa b. Ebân'ın, sahih kıyasla İbn Abbâs'ın Ebû Hureyre'nin hadislerini reddetmesiyle ihticâc etmesi meselesine gelince; eğer Ebû Hureyre'nin haberi İbn Abbâs'a göre kıyasa muhâlif olmasına rağmen makbul olmuş olsaydı, etin, ateşin değdikleri cümlesinden olarak, onda abdest alınmayacağına açıklanmış olması gerekirdi. Böylece de İbn Abbâs'a göre Ebû Hureyre'nin haberi ile etin dışındaki şeylerde amel edilmiş olunurdu. İbn Abbâs, kendisine göre etten ve kaynamış sudan dolayı abdest alınmayacağı zahir olduğundan, hadisin tamamını kıyasa muhâlif olduğu için reddedince, bu durumun İbn Abbâs'ın metodu olduğu sâbit olur. Nitekim İbn Abbâs kıyasla Ebû Hureyre'nin haberini reddetmiştir."¹¹³

İsa b. Ebân, Ebû Hureyre ile ilgili görüşlerine şöyle devam ediyor: "Bir keresinde de Âişe (r.a) kardeşinin oğluna şöyle demiştir: 'Şu adamın (Ebû Hureyre'yi kastediyor) bu kadar çok hadis rivâyet etmesine şaşırıyorum. Çünkü Rasûlullah öyle (az) konuşurdu ki, saymak isteyen onun sözlerini sayabi-

111 Cassâs, III, 127-128.

112 Muslim, "Hayz", 91; Tirmizî, "Tahâret", 59.

113 Cassâs, III,128.

*lirdi.'*¹¹⁴ *İbn Ömer ve sahâbeden bir topluluk, Ebû Hureyre'nin çok hadis rivâyet etmesini hoş karşılamamışlar ve ondan başkasına sorana kadar Ebû Hureyre'nin hadislerinin çoğunu almamışlardır. Eğer ondan başkası aynı hadisi onlara haber vermişse, o zaman o hadisle amel etmişlerdir."*

el-Cassâs, İsbâ b. Ebân'ın Ebû Hureyre'nin hadislerine yaklaşım tarzı ile ilgili olarak şöyle bir yorum yapmaktadır: "İsbâ b. Ebân, selefin Ebû Hureyre'nin hadislerine (bu hadisleri) asıllara kıyas etmek sûretiyle itiraz etmiş ve bu hadislere karşı ihtiyatlı davranmış olmalarını, Ebû Hureyre'nin rivâyetlerine kıyas yolu ile itiraz edilebileceğinin bir nedeni saymıştır. Bu sonuca göre İsbâ b. Ebân, Ebû Hureyre'nin hadislerinden kıyasa uygun olanlarını kabul etmiş, muhâlif olanlarını ise kabul etmemiştir. Ancak (Ebû Hureyre'nin rivâyet ettiği hadis) sahâbe'nin kabul edip gereğine uydukları bir haber olursa, bu gibi durumlarda Ebû Hureyre'nin hadisine karşı, sahâbe'den onun dışındaki birisinin hadisi gibi, herhangi değişik bir muâmele uygulamamıştır. Çünkü sahâbe'nin, Ebû Hureyre'nin dışında başka birisinin hadisine karşı ihtiyatlı davrandığına ve Ebû Hureyre'nin hadisine itiraz ettikleri gibi o hadîs'e kıyasla itiraz ettiklerine muttalî olunmamıştır. İsbâ b. Ebân bunu, Ebû Hureyre'nin haberinde ihtiyatlı davranmanın gerekçelerinden birisi saymıştır. (İsbâ b. Ebân bu gerekçeden hareketle) Ebû Hureyre'nin haberini, o haberin benzerlerine arzemiş, eğer o haberin usûlden benzerleri onu reddetmemişse o haberi kabul etmiş, usûlden benzerleri o habere muhâlif düştüğünde ise, o haberin benzerleri ile amel etmiş, o haberle amel etmemiştir. İbn Abbâs'ın, Ebû Hureyre'nin ateşin dokunduğu şeylerden sonra abdest almak gerektiği ile ilgili rivâyetinde, o haberin benzerine itibar etmesi gibi..."¹¹⁵

Bu noktada el-Cassâs, İsbâ b. Ebân'ın Ebû Hureyre ile ilgili görüşlerinin çarpıtıldığından ve yanlış aksettirildiğinden yakılarak ve biraz da öfkeli bir uslûpla şöyle demektedir: "Dinle-diyânetle alâkası olmayan, yalan ve iftirâdan korkmayan bazı kişiliksiz ve vakarsız kimseler, İsbâ b. Ebân'ın Ebû Hureyre'ya ta'n ettiğini ve İsbâ b. Ebân'ın Ali b. Ebî Tâlib'ten şöyle bir söz rivâyet ettiğini nakletmişlerdir. (Gûya) Ali b. Ebî Tâlib şöyle demiş: "*Rasûlullah'ın şöyle dediğini duydum: 'Ümmetimden otuz deccâl çıkacak. Ebû Hureyre'nin da o deccâlerden birisi olduğuna şehâdet ederim.'*" Bu, İsbâ b. Ebân aleyhine uydurulmuş bir yalandır. İsbâ b. Ebân ne böyle bir şey demiş, ne de böyle bir haber rivâyet etmiştir. Ebû Hureyre hakkında Ali b. Ebî Tâlib'den böyle bir haber rivâyet eden bir kimse de bilmiyoruz. Bizim burada bu haberi zikretmekten kasdımız, bu sözü söyleyenin yalanını, iftirâsını ve dindarlığının azlığını ortaya koymaktır. Aksine İsbâ b. Ebân, yukarıda da zik-

114 Muslim'in Sufyân b. Uyeyne'den, onun Hişâm'dan, onun da babasından rivâyet ettiğine göre, Hişâm'ın babası şöyle demiştir: "(Bir keresinde) Ebû Hureyre hadis rivâyet ediyor ve 'Ey oda sahibi dinle! Ey oda sahibi dinle!' diyordu. O esnâda da Âişe (r.a.) namaz kılıyordu. Âişe (r.a.) namazı bitirince Urve'ye dedi ki: 'Şu adamın az önce ne dediğini duymadın mı? Hz. Peygamber öyle (az) konuşurdu ki, saymak isteyen onun sözlerini sayabilirdi.'" (Muslim, "Züh'd", 7, 18, 129).

115 Cassâs, III, 129.

rettiğimiz gibi meşhûr eserinde¹¹⁶ ve diğer eserlerinde daha sözün ilk başında Ebû Hureyre'nin âdil olduğunu, görüş ve rivâyetinin makbul olduğunu, Rasûlullah'a (s.a.s.) karşı yalan uydurma töhmeti altında olmadığını söylemiştir. Ancak ne var ki, yanılma ve hatâda her insanoğlunun bir payı vardır. (Dolayısıyla Ebû Hureyre da bir beşer olarak yanılmış ve hatâ etmiş olabilir.) Selefin ihtiyatlı davrandığı rivâyetlerde biz de ihtiyatlı davranırız ve anlattığımız hususları nazar-ı itibara alırız."¹¹⁷

2. 1. Meşhûr Haberle İlgili Görüşleri

Îsâ b. Ebân'a göre meşhûr haberin delil olma derecesi, mütevâtir haberin delil olma derecesine ulaşamaz. Çünkü mütevâtir haberle sâbit olan ilim, zarûrî ilim ifâde eder ve ilm-i yakîn'i gerektirir. Bu tür haberleri bile bile inkar edenler tekfir olunur. Meşhûr haberi inkar eden ise ittifakla tekfir olunmaz. Meşhûr hadisle sâbit olan bilgi, yakînî ilmi değil, tatmînî ilmi (*ilm-i tuma'nîneti'l-kalb*) ifâde eder. Çünkü her ne kadar meşhûr haber ancak ikinci ve üçüncü tabakalarda tevâtür derecesine ulaşsa da, asıl itibariyle bu haberler âhâd olduğu için, âdeten yalan olabilmeye şüphesini üzerinde taşımaktadır. Çünkü bu tür haberlerin râvîlerinin sayısı azdır. İlm-i yakîn ise ancak infisal/kopukluk şüphesi kalmayacak şekilde, yalandan korunmuş olan kimselerden muttasıl olarak rivâyet edildiğinde sâbit olur. Burada (meşhur haberde) ise asıl itibariyle kopukluk şüphesi bâkî kalmaktadır. Bundan dolayı da böyle bir haberle *ilm-i yakîn* sâbit olmaz.¹¹⁸

Serahsî'nin zikrettiğine göre, Îsâ b. Ebân meşhûr haberleri üç kısma ayırmıştır:

1) İnkârcısını küfre sokmayan, fakat dalâlete düşüren meşhûr haber: Meselâ birinci ve ikinci nesilde ulemanın üzerinde ittifak ettiği 'recm' haberi böyledir. Buna sadece Hâricîler muhâlefet etmişlerdir ki, onların muhâlefeti icmâ'ya bir zarar vermez.¹¹⁹

2) İnkâr edeni sapık yapmayan fakat hatâyâ düşürerek günahkâr yapmasından korkulan meşhûr haber: Meselâ mest üzerine mesh haberi böyledir. Çünkü ulemâ, birinci tabakada bu hususta ihtilaf ettiler. Hz. Âişe ve İbn Abbâs'ın, her ne kadar bundan rucû' ettikleri nakledilmişse de, şöyle demişlerdir: "Mest üzerine mesh etmeyi câiz görenlere sorun bakalım. Allah'ın Rasûlü (s.a.s.) Mâide sûresinden sonra meshetti mi? Vallahi Rasûlullah (s.a.s.) Mâide sûresinden sonra meshetmedi."¹²⁰

116 Burada Cassâs, Îsâ b. Ebân'ın *Kitâbu Hucceti's-sağîr* adlı eserini kastedmektedir.

117 Cassâs, III, 130.

118 Serahsî, *el-Usûl*, I, 292.

119 Serahsî, *el-Usûl*, I, 293

120 Serahsî, *el-Usûl*, a.y.

Sarf konusunda gelen haber de böyledir. İbn Abbas'ın, Peygamber (s.a.s.)'in, “*Ribâ ancak veresiye (nesîe)de olur*”¹²¹ hadîsine istinâden, peşin alış-verişlerde fazlalığı câiz gördüğü, sonra bu görüşünden döndüğü nakledilir.¹²²

3) İnkâr edeni, hatâya düşürmekle berâber, günaha sokmayan meşhûr haber: Fukahânın ahkâm konusunda ihtilaf ettikleri haberler böyledir. Çünkü bununla amel eden, o konudaki ictihatla amel etmiştir. Müctehid hatâ etse bile günahkâr olmaz, aynı şekilde bu ictihadı inkâr eden de günaha girmez.¹²³

Sonuç

Biz bu çalışmada, keleme aldığı metodoloji ağırlıklı eserlerle Hanefî fıkıh usûlünün sistemleşmesinde çok önemli katkılar sunan; hayatı, eserleri ve fikirleri hakkında henüz yeterli araştırmalar yapılmamış olan usûlcü fakihlerden İsbâ b. Ebân'ın hayatını, eserlerini ve haberlerin epistemolojik değeri ile ilgili bazı görüşlerini ele almaya gayret ettik.

İsbâ b. Ebân, önceleri *ashâbu'l-hadîs* saflarında yer alan ve Hanefî'lerin hadîs'e muhâlefet ettiklerini düşünen bir kimse iken, İmam Muhammed'in ilim meclisine katıldıktan ve onun öğrencisi olduktan sonra bu düşüncelerinden vazgeçmiştir. Bundan sonra İsbâ b. Ebân, *re'y ekolü* olarak bilinen ve hadîslerin hukûkî kıymetleri hakkında, sözcülüğünü Şâfiî'nin yaptığı *ashâbu'l-hadîs*'ten farklı düşünen ve farklı bir metodolojiye sahip olan Hanefî mezhebinin hukuk düşüncesinin sistemleşmesinde telif ettiği eserleri ile önemli katkılar sağlamıştır. Hatta onun Şâfiî ve onun gibi düşünenlerle özellikle metodoloji konusunda birtakım polemiklere girdiği bilinmektedir. İsbâ b. Ebân'ın Hanefî fıkıh usûlünde önemli bir yere sahip olduğu, daha sonraki Hanefî usûlcülerin eserlerinde, bazı meselelerin temellendirilmesinde doğrudan onu referans olarak göstermelerinden anlaşılmaktadır. Nitekim el-Cassâs'ın *Usûl*'ünün 'haberler' bölümü âdetâ İsbâ b. Ebân'ın görüşlerinin şerhi niteliğindedir. Onun kaynaklarda zikredilen eserlerinin isimlerinden hareketle, bu eserlerin çoğunun metodoloji ile ilgili olduğu rahatlıkla söylenebilir. Bu gün sahip olduğumuz verilere göre, her ne kadar bu eserlerin hiç birisi çağımıza ulaşmamış gibi duruyorsa da; bu eserlerin içerdiği mâlumâta, gerek Hanefî gerekse diğer mezheplerin fıkıh usûlü eserlerinde İsbâ b. Ebân'a yapılan atıflar ve onun eserlerinden yapılan uzun iktibaslar sayesinde ulaşabilmekteyiz. Bu atıf ve iktibaslar derlenmek suretiyle bu eserlerin belli ölçüde yeniden inşâ edilmesi imkân dâhilindedir. Şüphesiz böyle bir çalışma, ilk dönemdeki metodolojik tartışmaların aydınlatılmasında son derece faydalı

121 Buhârî, “Buyû’”, 79.

122 Serahsî, I, 294.

123 Serahsî, I, 293-294.

katkılar sunacaktır. Özellikle onun haberlerin epistemolojik değeri ile ilgili olan fikirleri, bu sahadaki erken dönem münakaşalarından birini temsil etmesi açısından başlı başına bir değer ifâde etmektedir. Îsâ b. Ebân'ın haberleri üçlü bir taksîme tâbi tutması ve haberlerin epistemolojik değerleri hakkındaki mantık temelli tahlilleri, kendisinden sonra gelen hemen hemen bütün üsûlcüler, -Hanefî, Şafiî, Mâlikî, Mu'tezilî, Hanbelî- tarafından aynı ile benimsemiş ve daha sistematik hale getirilerek mükemmel bir '*haber felsefesi*' ortaya konmuştur.

AN APPROACH TO THE POSITION OF ISLAMIC LAW WITH THE CONSIDERATION OF THE REFORM THROUGH THE AIDING FACTORS

Dr.Saim KAYADİBİ¹

İslam Hukukunun konumuna, reform konseptini değerlendirerek, yardımcı etmenlerle birlikte bir bakış.

İslam Hukuku ilahi bir karaktere sahip olmasına rağmen ahkâmında insan etkisi göz ardı edilmemektedir. Bu ilahi kaynaklı hukuk sisteminde insan müdahalesine olanak sağlayan bazı etmenler vardır. Bu etmenlerin varlığı İslam hukukunun gelişmesine katkı sağlarken farklı yorumlamalara da neden olmaktadır. Reform konseptine elverişliymiş gibi algılanan onun bu yönleri aslında İslam Hukukunun çok boyutlu sorunları ele alıyor olmasından kaynaklanmaktadır. Gerçekte İslam Hukukunun her çağdaki topluma hitap edebilme, sorunlarını ele alıp yetkin çözümler sunabilme özelliğine sahip olan evrensel boyutu onun karakteristik özelliğini yansıtmaktadır.

Bu araştırmamız temel olarak İslam Hukukunun reforma uygun olup olmaması, yada hangi konularının reforme edilebileceği konularından ziyade İslam hukukunun reform karşısındaki durumuna yardımcı etmenlerle birlikte bir bakış sergilemektir. İslam Hukukunun karakteristik özelliklerine değinerek, onun yorumlanmasında temel faktör oluşturan etmenlerden bahsedilerek ve İslam hukukunun amaçlarının anlaşılmasında özel bir rol alan makâsıd konseptine değinilecektir.

Definition of reform

Linguistically, reform is defined as “make or become better by the removal of faults and errors”; “the removal of faults or abuses, especially of a moral or political or social kind”; “an enhancement made or suggested”; and “Re-form: form again”.²

¹ Dr. Saim Kayadibi, Senior Lecturer at the University of Malaya, Department of Shariah & Law, Academy of Islamic Studies Director’s Office, Kuala Lumpur, Malaysia, email: saim@um.edu.my, skayadibi@yahoo.com

² *The Concise Oxford Dictionary*, first edited by H. W. Fowler and F. G. Fowler. Oxford, 1995, pp. 1154-1155.

A variety of terms is used for the concept of reform, such as *tajdīd* (renewal), *iḥyā'* (revival), modernism, etc. The term reform has always been approached with suspicion, as the Islamic world has usually seen it as a means of western socio-cultural and political infiltration into Islam and the Muslim world. Therefore, in Muslim societies reform is a very much misunderstood concept, and of them provokes negative reactions.

Conservative opposition towards reform stems from the conception that reformist notions are western originated and thus non-Islamic. However another point of view asserts that reformist and revivalist movements are not western originated; as Rahmān indicates, "Claiming such influence would be historical nonsense". Where the confusion lies, Rahmān believes, is that early revivalist movements were unable to express clearly the meaning and function of *ijtihād*, which is why the notion remained misunderstood, and part of the reason why reform was looked upon with suspicion.³

Diagnosing whether Islamic legal structure is open to reform:

Discussions about the concept of reform in Islamic law also bring the question of whether reforms to Islamic law are actually needed?

My argument here is not to determine whether Islamic law is in need of reform or not, or in which subjects of Islamic law there is a need for reforms, rather the question is whether the Islamic legal system is inherently reformable or not.

Scholars have attempted to ask the same question, but have often been misunderstood on account of the definitions they have used. What was need to establish is whether reform means creating a new religion, or simply the renewal of the existent of Islamic law.

According to the *Qur'ān*, God revealed that the religion had been completed and was perfect; "This day I have perfected your religion for you, completed My favour upon you, and have chosen for you Islam as your religion."⁴ There, religion means the ethical principle, faith and worship revealed to all prophets. "He (God) has ordained for you the same religion (Islam) which He ordained for Noah, and that which We have inspired in you (O Muḥammad), and that which We ordained for Abraham, Moses and Jesus saying you should establish religion and make no divisions in it".⁵ In the context of religion, the purpose of establishing the *sharī'ah* is to inculcate in

³ Fazlur Rahmān, "Revival and Reform in Islam", Cambridge History of Islam, D.M. Halt, C.B, Cambridge Uni. Press, Cambridge 1970, p. 45.

⁴ *Qur'ān*: 5/3.

⁵ *Qur'ān*: 42/13.

man those fundamental principles which represent the unalterable character of religion, and which cannot be changed.⁶

Is Islamic law adequate to be applied under any given circumstances and at any given time, or has the valid of Islamic law already expired? God's wisdom required the *sharī'ah* of all prophets to be limited to their era, save for the Prophet Muḥammad (pbuh). The reason that the *sharī'ah* brought by other prophets is limited is that people's state of mind was not ready for eternal *sharī'ah*, so temporary *sharī'ah* was wiser and more beneficial for the people. Because of that, God, did not promise to preserve the previous sacred books or to send wise men to protect their prophet's bequest. Therefore all the other sacred books revealed before the *Qur'ān* have gradually become corrupted, and people have forgotten the genuine messages they were given.⁷

According to the *Qur'ānic* text, however, God guaranteed that the *Qur'ān* should be preserved forever as it was revealed. "Verily We: it is We Who have sent down the *Dhikr* (i.e. the *Qur'ān*) and surely, We will guard it (from corruption)."⁸ Qaradāwī says that the reason why the *Qur'ān* is valid for all humanity is that it is the righteous and the convenient code for all societies, all territories and all circumstances.⁹ "And We have sent you (O Muḥammad) not but as a mercy for the '*Ālamīn* (mankind, *jinn*s and all that exists)"¹⁰, "Say (O Muḥammad) O Mankind! Verily, I am sent to you all as the Messenger of God to whom belongs to the dominion of the heavens and the earth."¹¹ However, having Islam as the last religion and the Prophet as the last Messenger of God brings its difficulties as well. Since no more sacred books or religions are expected, how is the Islamic legal system supposed to adjust itself into ever evolving social cultural circumstances? To this, the *Sunnah* responds with the *ḥadith*, "On the eve of every century, God will send to my community a man who will renew it din (religion)"¹²

According to Ibn Qayyīm the general principles of religion are binding and fixed for mankind until the day of judgement. Particular principles, however, are subject to public interest (*maṣlaḥah*) and the public interest (*maṣlaḥah*) changes as circumstances change.¹³ The *Qur'ān* does promote reforms and new solutions by saying that if man does not know, he should

⁶ Nasafī, 'Abd Allah bin Aḥmad bin Maḥmūd Ḥafīz al-Dīn Ab Al-Baraḳāt Al-Ḥanafī (d.710/1310), *Madārik al-Tanzīl wa Ḥaqāik al-Ta'wīl*, Beirut, V, 401.

⁷ Karadawī Yusuf, *Islam Hukuku: Evrensellik Süreklilik*, tr. By Y. Işıcık and A. Yaman, Istanbul, October 1999, p. 26.

⁸ *Qur'ān*: 15/9.

⁹ Qaradāwī, *ibid*, p. 26.

¹⁰ *Qur'ān*: 21/107

¹¹ *Qur'ān*: 7/158

¹² Abū Dāwūd, "*Sunnah*", ii, 518.

¹³ Ibn al-Qayyim, *Al-Turuq al-Hukmiyyah*, Egypt, 1317, p. 18; Shalabī, *Ta'wīl al-Aḥkam*, Egypt, 1947, p. 318.

go and ask someone who does. As the verses indicates, “So ask the people of the reminder”¹⁴

In Islamic law, there are many areas that are open to personal judgement, where the principles involved are uncertain or speculative (*ẓanni*). Here, uncertainty (*ẓan*) may come from the nature of some texts, which are open to interpretation, which is the case with most of the *Sunnah*. Or uncertainty may come from ambiguity in the meanings of the *Qur’ān* itself. When investigating such texts, what needs to be clarified is the underlying principle of the text; the text should be interpreted according to the circumstances prevailing at a given time, through *ijtihād*.¹⁵

Rahmān’s method of *fiqh* is based on principle that “permanent validity or absolute validity does not belong to a particular principle but to the general principles of the *Qur’ān*”. This view is not new: early jurists such as Abū Ḥanīfah, Mālik and Abū Yūsuf; and later jurists such as Shāṭibī applied the principle actively in their work. All other jurists only acknowledged this principle.¹⁶

According to Hawkings, while some do doubt whether the Islamic system can integrate into contemporary life and produce new laws that would reflect the facts of contemporary life the answer is that in the Islamic legal order, all sorts of potentialities and possibilities exist. Regarding its flexibility towards new developments and issues, Islam is as capable as other legal systems. Therefore, difficulties and problems do not exist because of the Islamic legal system inability to advance, but because of the failure of Muslims to practice it correctly.¹⁷

George Bernard Shaw considered Islam as the only religion that has a revolutionary character and the ability to suit the benefit of the public at any given period.¹⁸

At the International Comparative Law conference held at The Hague in 1937, one of the conclusions was that Islamic law is a legal system which the vitality and capacity to advance.¹⁹ The 1948 International Jurists Congress at The Hague concluded that “because of its flexible structure and the importance, the International Jurists Association should make an effort to promote comparative investigation of Islamic legal system.”²⁰ And In 1950 at the University of Paris, there were a series of conferences called “Islamic Law

¹⁴ *Qur’an*: 21/7.

¹⁵ Karadawī, *ibid* p. 175; for *qat’iyya* and *zanniyya*, see in Muḥammad Fathī Dirīnī, *Al-Manāhij al-Uṣūliyyah fi al-Ijtihād bi al-Ra’y fi al-Tashrī’ al-Islāmī*, Al-Risālah, Beirut 1418/1997, p. 22.

¹⁶ Fazlur Rahmān, *İslam ve Çağdaşlık*, tr: by Alparslan Açıkgenç, Ankara 2002, p. 33.

¹⁷ Hawkings, *Global siyasetin mahiyeti* cited in Qaradāwī, *Evrensellik*, p. 128.

¹⁸ Bernard Shaw, *The Muslim Review*, March, 1933.

¹⁹ Subkī Sayis and Barbarī, *Tārīkh al-Tāshrī’ al-Islāmī*, p. 353-354, quoted from Qaradāwī, *İslam Hukuku evrensellik sureklilik*, p. 130.

²⁰ Zarkā, *Al-Madkhal al-Fiqh al-‘Ām*, Dimishq 1968, v: 1, p. 245.

week”, where it was declared that Islamic law possesses the strength to respond to all aspects of life and necessities of the modern times.²¹

Islamic law is meaningless without human input, and as such it is inaccurate to call it ‘divine’. Muslim jurists’ interpretations certify the divine principles revealed as applicable. However, it is incorrect to call human interpretations of divine principles secular. If that assumption were true, all Islamic schools of thought would be secular since they are different interpretations of Islam. However, Islamic law can be considered as a produced of Muslim jurists.²²

As Kātip Chalabī (d.1657) explains, even though Islamic law is open to developments and advancements, Muslim people prefer to remain ignorant to progress in the world:

“But many unintelligent people... remained as inert as rocks, frozen in blind imitation of the ancients. Without deliberation, they rejected and repudiated the new sciences. They passed for the learned men, whilst all the time they were ignoramuses, fond of disparaging what they called ‘the philosophical sciences,’ and knowing nothing of the earth or the sky. The admonition ‘Have they not contemplated the Kingdom of Heaven and Earth?’ *Qur’ān*, (7:185) made no impression on them; they thought, “contemplating the world and the firmament’ meant staring at them like a cow.”²³

Diagnosing the adequate and inadequate characteristics of Islamic law for reforms

Characteristics of Islamic law that are conducive to reform:

Some Islamic rulings which are connected to a certain reason (*illah*) may change depending on the time and the territory, but all others remain the same. In the *Qur’ān*, the *illah* behind a ruling is usually given. For example an alcohol and gambling: “Satan wants only to excite enmity and hatred between you with intoxicants and gambling, and hinder you from the

²¹ Ibid , v: 1, pp. 245-246.

²² Fazlur Rahman, “*Islamic Modernism: its Scope, Method and Alternatives*”, IJMES, 1 1970, pp. 317-333, see in “Makaleler III”, p. 80.

²³ Kātip Chalabī, *Balance of Truth* (Engl. Transl. From Turkish by G. L. Lewis), London 1957, 25. quoted from Raḥmān, *Islam*, London, 1966, p.187,

remembrance of God and form prayer.”²⁴ The reason behind the prohibition of alcohol and gambling is also explained in the text, as they would cause hostility and hatred among people.

In the *Qur’ān* both reason for, and the wisdom behind, rulings are indicated.²⁵ Because of this the majority of Muslim scholars reached the conclusion that “the reality of the text is justification (*ta’līl*)” and the importance of the rulings are about what they are referring to and their qualification rather than their simple exteriors.²⁶

Muslim scholars also take the *Qur’ān’s* general principles the current time and place, and factors²⁷ into consideration when interpreting *naṣṣ*.

Particular principles are improvable with regard to the time-place principle. These are also related to the evolution of traditions and customs. Abū Yūsuf (d.182/798) founded a principle based on this, which is a highly significant issue for all Muslim jurists. For him, the measurements (*waznī*) of commodities which are subject to interest must be established in accordance with contemporary traditions.²⁸ During a given period of time, people may adopt new forms of measurement, redefining the old rules.

Much later, Fazlur Rahman emphasises the “*Model Tashrī*”²⁹ principle. He divides the existing *naṣṣ* into two different categories as “legislative essence” and “factual legislation” and he adds:

“In the *Qur’ān*, the legislative essence is related with human principles such as freedom and responsibility, which have been reformed as new legislations; the factual legislation on the other hand is related with actual human practices as a common example to the legislation sources.”³⁰

²⁴ *Qur’ān*: 5/91.

²⁵ Ibn al-Qayyim, *I’lām al-Muwaqqi’in min Rabb al-‘Ālamīn* (edt: : ‘Abd al-Raḥmān al-Wakīl), Cairo, i, 196; Shalabi Muḥammad Muṣṭafā, “*Ta’līl al-Aḥkām ‘Arḍ wa Taḥlīl li-Ṭarīqat al-Ta’līl wa Taṭawwurātihā fī ‘Uṣūr al-Ijtihād wa al-Taqlīd*”, Egypt, 1947, p. 14; Ibn ‘Āshūr, Muḥammad Ṭāhir (d.1973), “*Maqāṣid al-Sharī’ah al-Islāmīyyah*” (Islam Hukuk Felsefesi, Gaye Problemi), Ragbet, translated by Vecdi Akyüz-Mehmet Erdoğan, Istanbul, 1999, pp.14, 89, 105-107.

²⁶ Ibid.

²⁷ Shāṭibī, Abū Ishāq Ibrāhīm bin Mūsa Al-Ghirmāṭī (d.790/1388), *Al-Muwāfaqāt fī-Uṣūl al-Sharī’ah*, translated into Turkish *İslami ilimler metodolojisi* by Mehmet Erdoğan, İz yayıncılık, Istanbul 1999, III, 409; İ. Kafı Dönmez, “İslam Hukukunda Müctehidin Naslar Karşısındaki Durumu”, *MUIFD*, Istanbul 1986, 35.

²⁸ Dabbūsī, Dabbūsī, Abu Zayd ‘Abd Allah, ‘Ubayd Allah b. ‘Umar bin ‘Iysā (d.430/1039), *Kitāb Ta’sīs al-Nazar*, edt. Muṣṭafā Muḥammad al-Qubbānī, Beirut, 77; Ibn ‘Abd al-Dīn, Muḥammad Amīn (d.1252/1836), “*Radd al-Mukhṭār ‘alā al-Durar al-Mukhṭār*”, Beirut, 1979, IV, 251, 252; Abū Sunnah, Aḥmad Fahmī, *Al-‘Urf wa al-‘Adah fī-Ra’y al-Fuqahā*, Cairo 1947, 62, 141; Zarkā, *Al-Medkhal*, pp. 891, 905, 910; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, Nesil yayınları, Istanbul, 1991, II, 216; Karaman, *İslām Hükukunda İctihad*, MUIFV, Istanbul, 1996, 31; Fahreddin Atar, *Fikah Uṣūl*, MUIFY, Istanbul, 1996, 90.

²⁹ Dönmez, “*İslam Hukukunda Müctehidin Naṣar Karşısındaki Durumu*”, 45.

³⁰ Raḥmān, *İslam*, 47-48.

In the translator's introduction to the Turkish edition of Rahman's Islam the translator identifies the main aim of Islam as the creation of a world in which religious and moral values are in power:

"Since the *Qur'ān* has a world view which strongly depends upon religion and moral values, it is expected to create a society where these principles are in power. For this reason, the *Qur'ān* includes some judicial principles alongside the religious and moral ones. The *Qur'ān* anticipates a social structure in which people earn their living through honest labouring, alcohol, gambling and interest do not exist, there is no ethnic and racial discrimination which are against the *Tawhīd* principle; people are true believers as well as morally mature. For example, the *Qur'ān* provides the possibility of action in which it is allowed to cut off the hand of the thief, if it is truly proven that he is found guilty of theft. At this point Rahman asks this crucial question is it the only precaution, to cut off one's hand in order to prevent the act of theft? Alternatively, is it possible to think about other forms of preventing methods in terms of reaching the main aims of the rulings? In other words, are we going to be considered as an outsider in Islam if we think that "chopping off the hands" has belonged to the structural conditions of a given society and we claim that the eternal aim overrules the literal meaning, and we establish our legislation according to this understanding? According to Rahmān the answer of this question is "No".³¹

Fazlur Rahmān said that when interpreting the *Qur'ān* in a contemporary way, one must pay attention and be sincere. He went on saying "one must not aim to make the *Qur'ān* express one's own ideas"³².

Delay is one method of maintaining temporary *maṣlaḥah*, as when the Prophet banned the punishment of chopping off the hands. Ibn al-Qayyīm comments on this issue: "Even though chopping off the hands is a punish-

³¹ Rahman, *Islam*, translator's introduction: IX-X.

³² Rahman, "*İslami Çatışma*", *İslami Araştırmalar Magazine* p. 318.

ment set by God, the Prophet delayed this punishment exceptionally when war was in progress as the offender might join the pagans out of anger and spite, and that would offend God more.³³

Another important point is that the time-place factor in the *Qur'ān* ensures the application of general principles, and maintains temporary public benefits (*maṣlaḥah muaqqat*); the delay mechanism does not mean that the punishment is abolished. If a similar event occurs again, the suspended punishment would be carried out. Another example is that although the principle of giving gifts in order to 'bring hearts together for Islām' (*muallafāt al-qulūb*) was abolished by 'Umar suggesting that the principle was now over, it was re-activated by 'Umar b. 'Abd al-'Azīz.³⁴

Ease and Tolerance (*musāmaḥah*):³⁵

Islam in essence declares itself to be on the side of ease and tolerance: "God intends for you ease, and He does not want to make things difficult for you."³⁶ It also claims to want to avoid difficulties "God does not want to place you in difficult, but He wants to purify you, and to complete His Favour on you that you may be thankful."³⁷ The *sharī'ah* in general avoided 'heavy burdens' from the beginning; this includes the codes revealed before Islam, "He releases them from their heavy burdens (of Allah's Covenant), and from the fetters (bindings) that were upon them."³⁸ As commentator and practitioner of the *sharī'ah*, the Prophet wished ease for his people: "Make it easy not difficult, make it cherished not hated."³⁹ As 'Ai'shah confirmed, "when the Prophet had to choose between two things, he would surely prefer the easier."⁴⁰ In the words of the *Qur'ān*, "God wishes to lighten (the burden) for you; and man was created weak."⁴¹

Dihlawī echoes this

³³ Qaradāwī, *Eevrensellik*, p. 57.

³⁴ Karaman, *İctihād*, 96; Shalabi, *Ta'īl*, 87; Regarding 'Umar's ijtiḥāds and their real purposes see: Saffet Köse, "Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi Tartışmalarına Bir Bakış", *Journal of Islamic Law Studies*, issue: 7, April 2006 pp. 13-50.

³⁵ Ibn 'Āshūr, "*Maqāṣid*", p. 123; also see in: M. Rāshid Rizā, *Yusuf al-Islām wa Usūl al-Tashrī'*, Egypt 1928.

³⁶ *Qur'ān*: 2/185.

³⁷ *Qur'ān*: 5/6.

³⁸ *Qur'ān*: 7/157; and see: Shāṭibī, *Muwāfaqāt*, i. 304.

³⁹ Bukhārī, "Ilm", 11; Muslim, "Jihād", 4; Abū Dāwūd, "Adab", 17; for more in this, see: Suyūṭī, Jalāl al-Dīn 'Abd al-Raḥmān bin abī Bakr bin Muḥammad bin Sābiq al-Dīn al-Khudayrī Al- Suyūṭī (d. 911/1505), "*Al-Ashbāh wa al-Nazā'ir*", edited by Muḥammad Ḥusain Muḥammad H. Ismā'īl, Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut, 1422/2001, p.84; Ibn Nujāym, Zayn al-'Abid al-Dīn b. Ibrāhīm al-Shāhīr (d.970/1562), *Al-Ashbāh wa al-Nazā'ir*, Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut 1985, pp. 118-119; Muḥammad Khuḍarī (d.1927), "*Tārīkh Tashrī' al-Islāmī*", translated into Turkish: Ḥaydar Ḥatipoglu, Kahraman yayinlari, Istanbul, 1974, p. 18.

⁴⁰ Bukhārī, "Manāqib", 23; Muslim "Faḍāil", 77-78.

⁴¹ *Qur'ān*: 4/28.

“Therefore, whenever a revealed law (*sharī‘ah*) is in the making, then, at that time God, the Sublime, looks at the habits or customs (*‘urf*) of people. Whatever is harmful among their habits, these are then to be avoided. Whatever good habits are evident, they are to be left in their original condition.”⁴²

The founding fathers of Islamic law (*salaf-i ṣāliḥ*) deemed the principle of ease to be fundamental, and as long as it was not indicated by certain text, they avoided making judgements such as “this is *ḥarām*” (forbidden) or “that is *ḥalāl*” (permissible), instead their expressions were “I do not find that likeable, or I find that particularly dislikeable”.⁴³ The principle of ease tolerance must prevail as long as they do not become a threat to the purposes of the *sharī‘ah*.⁴⁴

Also there is an important institution in Islamic law as legal loopholes (*ḥıla-i shar‘īyyah*):⁴⁵ This institution is one of the developments originated from the principle in order to be an aid to the removal of legal obstacles. The main point of the legal loophole is to reach a solution when stagnation has occurred about particular issue. As Shāṭibī says, “As God rendered some things prohibited or permitted without giving any reason such as fasting or the payment of interest. God also gave reasons why He prohibited or permitted some issues such as making *zakāh* (tax) obligatory or benefiting from usurped commodities prohibited. If one can find an acceptable reason to make what is obligatory, non obligatory, and to make the prohibited look permissible that is called a loophole.”⁴⁶

The principle of necessity (*darūrah*) also developed in connection with the principle of ease and tolerance. It originated from the desire to avoid hardship and to secure ease. A clause from the *Majallah* explains this principle: “Necessity renders prohibited things permissible”.⁴⁷ In addition to this, the indulgence (*rukḥṣah*) is also a vital principle to make difficulties

⁴² Dihlawī, “*Fuyūḍ*”, see in Fazlur Rahmān, *Revival and Reform in Islam*, Cambridge History of Islam, D.M. Halt, C.B.Cambridge Uni. Press, Cambridge 1970, p. 181.

⁴³ Shāṭibī, *Muwāfaqāt*, iii. 142; Qaradāwī, *Al-Ḥalāl wa al-Ḥaram fī al-Islām*, Cairo, 1976, pp. 26-27.

⁴⁴ See more about the concept of ease and tolerance: Yusuf al-Qaradawī, Kolay ve Çağdaş bir Fıkha Doğru, tr. by Abdullah Kahraman, *Journal of Islamic Law Studies*, issue: 3, year 2004, pp. 55-75

⁴⁵ For the *ḥıla-i shar‘īyyah*, see: Abu Zahrah, Muḥammad (d.1395/1974), *Abū Ḥanīfah*, Translated into Turkish by: Osman Keskiöğlü, 3rd ed. Ankara, Diyanet yayınları, 1999, pp. 446-468; Mutafā Baktır, *İslam Hukukunda Zarūret Hali*, Ankara, Akçağ yayınları, pp. 153-164; Ibn al-Qayyīm, “*Ighāsāt al-Lahfān min masāyidi al-Shaiṭān*”, ed: Majdī Fathī al-Sayyīd, Cairo, 1310, iii, 107-417; Karaman, *İslām Hukuk Tarihi*”, İz Yayıncılık, İstanbul, 1999, pp. 77-78; Shāṭibī, *Muwāfaqāt*”, ii, 380-390.

⁴⁶ Shāṭibī, *Muwāfaqāt*”, ii. 378-380. see more about legal loopholes: Saffet Köse, *İslam Hukukunda Kanuna Karşı Hile*, Birleşik Yayıncılık, İstanbul 1996.

⁴⁷ Al-Majallah: clause: 21

easy. According to Shāṭibī, this occurs from the fact of avoiding hardships and difficulties. In actual fact, necessity (*darūrah*) is a general principle,⁴⁸ and indulgence (*rukhsah*) occurs because of it.⁴⁹

The Universality of Islam:

1- The meaning of universality here refers to Islam is not belonging to a particular period,⁵⁰ thanks to what Muslims believe is its divine characteristic. Islam is seen as the last testament the completion of all.

“And this (submission to Islam,) was enjoined by Abraham upon his sons and by Jacob, (saying), “O my sons! God has chosen for you the (true) religion, then die not except in the faith of Islam (as Muslims Islamic Monotheism).”⁵¹

“And We have sent down to you (O Muḥammad) the Book (this *Qur’ān*) in truth, confirming the Scripture that came before it and *Muḥaymun* (trustworthy in highness and a witness) over it (old Scriptures). Therefore, judge among them by what God has revealed, and do not follow their inclinations, diverging away from the truth that has come to you. To each among you, We have prescribed a law and a clear way. If God had willed, He would have made you one nation, but that (He) may test you in what He has given you; so compete in good deeds. The return of you (all) is to God; then He will inform you about that in which you used to differ.”⁵²

Islam was revealed as a system for life for the present and the future.⁵³ In order to respond to the requirements of every era, a legal system must possess universal values so it would have qualifications to implement itself, and only a legal system with divine and thus timeless characteristics is adequate for such a role.

⁴⁸ Shāṭibī, *Muwāfaqāt*, i, 93.

⁴⁹ Ibn ‘Āshūr, *Maqāṣid al-Sharī‘ah*, 173.

⁵⁰ Erdoĝan, *Aḥkāmın Degişnesi*, İstanbul, M.Ü.İ.F.V. yayınları, p. 61

⁵¹ *Qur’ān*: 2/132.

⁵² *Qur’ān*: 5/48.

⁵³ Qaradāwī, *Al-Khaṣā’iṣ al-Āmmah li al-Islām*, Beirut 1985, 105-107.

2- As a juridical system for all humanity. “And we have not sent you (O Muḥammad) except as a giver of glad tidings and a warning to all mankind, but most of men know not.”⁵⁴ Since the Prophet was sent for all humanity, therefore Islamic law is a legal system for all of mankind. Muḥammad is seen as a mercy for the universe and a guide for all humanity. Islam is not for particular territories or societies; on the contrary it is for all, whether black or white, ‘Arab or non-‘Arab, in the East or in the West, regardless of their social structure, Islam is theirs as they are human.⁵⁵

The Islamic legal system is sent for universal purposes and the nature of human beings requires them to have equal rights to live regardless of their colour, physical appearances, their race and nations. In regard to this issue the *Qur’an* has numerous verses: ⁵⁶ “God intends for you ease, and He does not want to make things difficult for you”⁵⁷, “God likes not mischief”⁵⁸, “And there is (a saving of) life for you in (*al-Qiṣāṣ* the law of equality in punishment)”⁵⁹ “Your blood, your possession and your honour are *ḥarām* (prohibited) to one another.”⁶⁰, “When much of it result intoxication, the less of it is also *ḥarām*”⁶¹, “Harm is neither inflicted nor reciprocated in Islam”⁶², “You are all from Adam”.⁶³

Ibn ‘Āshūr emphasises the belief that Islam offers the same values for people in no matter which era they live. they had lived. He also stressed on Islam’s capability to integrate into different societies without bringing them difficulties and to reform these societies through implementing Islamic rulings.⁶⁴

3-Fundamental human rights and equality⁶⁵: This is a result of Islam’s general and universal characteristics “The believers are nothing else than brothers”⁶⁶. In their nature all humans are created equal; this is one of the fundamentals of Islam, and Islam considers all humans as equal, therefore all humans are assumed as equal because of their nature in the context of a legal system. “You are all from Adam”⁶⁷. Freedom⁶⁸ is one of the natural

⁵⁴ *Qur’an*: 34/28.

⁵⁵ Qaradāwī, *İslam Hukuku evrensellik süreklilik*, p. 37.

⁵⁶ Ibn ‘Āshūr, *Maqāṣid*, p. 94.

⁵⁷ *Qur’an*: 2/185.

⁵⁸ *Qur’an*: 2/205.

⁵⁹ *Qur’an*: 2/179

⁶⁰ Bukhārī, “Hudūd”, 9; Muslim, “Hajj”, 147.

⁶¹ Abū Dāwūd, “Ashribah”, 5; Tirmīzī, “Ashribah”, 3.

⁶² Mālik, *Muwattā’*, “Qaḍā”, 26.

⁶³ *Khutbah al-Wadā* (last ceremony): see in Ḥamidullah Muḥammad, *İslam Peygamberi*, İstanbul 1980.

⁶⁴ Ibn ‘Āshūr, *Maqāṣid*, p. 98.

⁶⁵ For equality, see: Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, Nesil yayınları, İstanbul, 1991, i, 111-113; ‘Abd al-Wāhid Wāfi, *Huquq al-İnsān fi al-İslām*, Cairo 1979.

⁶⁶ *Qur’an*: 49/10

⁶⁷ *Khutbah al-Wadā* (last ceremony): ibid.

⁶⁸ For freedom, see: Munci Kapani, *İnsan Haklarının Uluslararası Boyutları*, İstanbul 1987, 106-119; Karaman, *Mukayeseli*, i, 113-118; Wāfi, *Huquq al-İnsān*, p. 195-251.

(*fiḥr*) rights and it cannot be transferred to anyone as ‘Umar said, “How dare you enslave people while their mothers gave birth to them freely.”⁶⁹

Fazlur Rahmān stresses on two main points in order to ensure that the Islamic legal system Islamic institutions function properly: “First one must move from the concrete case treatments of the *Qur’ān* taking the necessary and relevant social conditions of that time into account to the general principle upon which the entire teaching converges. Secondly, from this general level there must be a movement back to specific legislation, taking into account the necessary and relevant social conditions now obtaining”.⁷⁰

The Māliki jurist Shāṭibī (d.1388) advised Muslims that investigating the notion of certainty should not be practised through looking into particular verses, but it should be sought in the *Qur’ān* as a whole, as that is the only logical method. He also pointed out that eternal validity does not belong to a particular solution in the *Qur’ān* but that characteristic only belongs to the general principles.⁷¹

Furthermore, the principle of flexibility is one of the most crucial concepts of Islam as this principle allows changes and thinking through different dimensions in order to reach a solution for newly emerging challenges.

The meaning of flexibility must be clarified. The unchangeable characteristic of Islam can not be thought of separately from the principal of eternal validity. The concept of flexibility ensures the inalterable core’s adjustment to variable circumstances.⁷² The concept of flexibility does not mean a loss of dignity and decency of the inalterable essence of the Islamic legal system. On the contrary, the concept of flexibility shows the does indicate capability of Islamic law to face new challenges and address new issues in the legal system. The implementation of law is not limited to a single method as it is constantly developing. It has the capability to address and respond to the new and unknown issues and difficulties of all eras.⁷³ The most important fact necessitating flexibility is the need to accomplish the purposes of the *Shārī’*.

The Companions and their followers were the first people to take causes and circumstances beyond the text into consideration when implementing laws. As soon as they realized that certain *ḥadīth* were referring to a particular incident during the Prophet’s time, and that these circumstances were no longer existent, they avoided practicing these *ḥadīth* via their literal

⁶⁹ Ibn ‘Ashūr *Maqāṣid*, pp. 107-108.

⁷⁰ Rahmān, *Islām and Modernity*, p. 20.

⁷¹ Shāṭibī, *Muwāfaqāt*, v: 1, pp. 13-14.

⁷² Erdoĝan, “*Ahkamın Deĝiřmesi*”, p. 37.

⁷³ Qaradāwī, *Islām Hukuku evrensellik süreklilik*, p. 40; Zarkā, *Madkhal*, p. 1/149; Sawa Pasha, “*Islām Hukuku Nazarıyatı*”, translated by Baha Arkan, Ankara 1965, ii, 358.

meanings.⁷⁴ It is very important to analyze the causes behind the text in order to understand what it really means and refers to, thus rendering the text applicable to later eras. It is obvious that the text has never been changed or transformed; however, the understanding and interpretation of the *naṣṣ* has been subject to transformation, so that they could become rulings for what was new and unknown. Accurate understanding and interpretation of *naṣṣ* requires serious work and certain conditions. Knowledge of linguistics, history, sociology, and awareness of the *Shārī's* purposes are essential elements when interpreting *naṣṣ* into a situation other than what is literally indicated.⁷⁵

Qualities of Islamic Law not conducive to reform:

In the Islamic legal system there are some areas where imposing reforms would neither be right nor acceptable. Imposing *ijtihād* on these issues is not allowed as it might imply a change to the fundamentals of religion. Such areas can be identified by *muḥkam* verses and these are the fundamentals which gave rise to definite rulings. As these rulings are obvious, clear and identified, even two jurists cannot have disagreement over them because they are fixed by the *Qur'ān* and the *Sunnah Mutawātur* (successive tradition). For examples: obligatory prayers; *zakāt*; fasting; pilgrimage; the ban on adultery, interest, intoxicating substances and gambling, and son on.⁷⁶

However, even though divine wisdom may lead Muslims to observe the general wisdom in the *sharī'ah*, it may not be enough to reveal the cause (*'illah*) underlining each of the rulings. However, Muslims argue that is simply due to the fact that as humans we are not mature enough to see the wisdom behind those rulings. There are rulings, the wisdom of which our minds are not capable enough to realize. In such cases, man can do nothing but obey.⁷⁷ An example would be: "Menstruating women are not obliged to make amends for their missed *ṣalāt* (prayers) but they are obliged to make amends for their missed fasting".⁷⁸

Similarly, it is pointless to question the issue of nullification of *wuḍū* (ablution). According to Shāfi'ī, for example, the *wuḍū* becomes null when one touches his sexual organs, or touches a woman who is not *maḥram*; but in order to renew the *wuḍū*, the ritual must be repeated rather than cleaning

⁷⁴ Qaradāwī, *Evrensellik*, p. 180.

⁷⁵ For this, see: Shalabī, *Ta'ūl*; Shāṭibī, *Muwāfaqāt*; Būṭī, *Ḍawābiṭ al-Maṣālah*; Abū Sunnah, *Al-'Urf*.

⁷⁶ Qaradāwī, *Evrensellik*, pp. 41, 174. also see: Maudūdī, *Islamic law and constitution*, Islamic publications Ltd Lahore, translated by Khurshīd Aḥmad, 1960, p. 60.

⁷⁷ Shāṭibī, *Muwāfaqāt*, ii. 308.

⁷⁸ Bukhārī, "Ṣawm", 41; Āmidī, *Iḥkām*, iv, 274; Ibn Āshūr, *Maqāṣid*, 44

the parts of the body that came in contact.⁷⁹ Even though urinating nulls the *wuḍūʿ*, again the whole ritual must be repeated to renew it, but the ritual itself does not include washing the penis. In other words, such rituals cannot be understood rationally. If it were a matter of reason, rubbing underneath the *khuf* (black leather boots) would be much more logical when performing the *wuḍūʿ*, rather than over the *khuf* as is the case.⁸⁰

The unquestionable issues of the *sharīʿah* can be generalized under the categories of *ʿibādāt*, penalties, *kaffārāt* (penances) and proportions of inheritance.⁸¹

Since human nature is seen as unchangeable, there is no reason or need to change regulations regarding to the relationship between God and his subjects, or in *ʿibādāt* (worshiping) and *iʿtiqād* (belief): Muslims believe that it is obligatory to preserve these under all circumstances in every era. Every kind of reform relating to *ʿibādāt* is categorised as an innovation (*bidʿah*) that is excluded from Islam.⁸²

Also, authorization of *ḥalāl* and *ḥarām* belongs only to God⁸³; rendering *ḥalāl* as *ḥarām* and vice-versa is strictly forbidden.⁸⁴

The purpose of the Islamic legal system is not to create reasons to consent and obey to so-called advancements in society, but to avoid wrongdoings. Since Islam is not a social construct, it is not in a position to transform itself for the sale of any particular society or set of historical circumstances. On the contrary, societies are expected to hold on to Islam and transform their circumstances accordingly in order to perfect their way of life. The Islamic legal system always has the last word because, as Muslims believe, it is the word of God. However, this should not make people mute and motionless before Islam, because Islam allows people to have a unique role in interpreting the text in order to derive new rulings which can respond to new issues.

⁷⁹ It is a controversial subject. According to Ḥanafī scholars, touching a woman or a sexual organ does not nullify ablution.

⁸⁰ Ibn ʿAbd al-Shakūr, *Musallam*, ii, 315.

⁸¹ For more in this see: Shāṭibī, *Al-Iʿtisām*, Beirut, ii, 132; *Muwāfaqāt*, ii, 300; Ibn al-Qayyīm, *Ighāsāt al-Lahfān*, i, 488; Suyūṭī, *Al-Ashbāh*, 421-422; ʿAbd al-Wahhāb Khallāf (d.1376/1956), “*Maṣāder al-Tashrī al-Islāmī fī mā lā Naṣṣah fihī*”, Dār al-Qalam, Kuwait, 1993, 26; Abū Zahrah, *Abū Ḥanīfah*, 333; Shalabī, *Taʿlīl*, 296, 322; Ibn ʿAshūr, *Maqāṣid*, 109; Dirīnī, *Manāhij al-Uṣūliyyah*, 20.

⁸² Shāṭibī, “*Iʿtisām*”, ii, 135; Khallāf, “*Uṣūl*”, 200.

⁸³ *Qurʾān*: 6/119; 42/21; 10/59; 16/116.

⁸⁴ Qaradāwī, *Al-Ḥalal wa al-Ḥarām*, 24; Karaman, *Günlük Yaṣantımızda Helaller ve Haramlar*, Istanbul 1982, 17.

The immutable aspect of Islamic law:

Divine Law:

While the rulings of the Islamic legal system are considered by many to be inalterable because of its divine character, in reality it is only the rulings regarding worship which must remain unaltered and unquestioned: to change these would be seen as an attempt to change the religion.

One fallacy, encouraged to an extent by decades of western cultural imperialism, is that Islamic law is not open to reform because of its divine origins. That's why they assumed that it has a static character which can not be developed. Their claim is that a divine law cannot be renewed by men, and thus can never address or respond to new issues.⁸⁵

Religion cannot be reformed according to the whim of humans but can only be changed by God. Muslims believe that people do not have the capacity to live without guidance from God, both for the affairs of this world and the next⁸⁶:

“And when Our Clear Verses are recited unto them, those who hope not for their meeting with Us, say: Bring us a *Qur'ān* other than this, or change it “say (O Muḥammad): It is not for me to change it on my own accord; I only follow that which is revealed unto me. Verily, I fear if I were to disobey my Lord, the torment of the Great Day (i.e. the Day of Resurrection)”.⁸⁷

Islam can accommodate all times and territories and has a divine purpose.⁸⁸ The purpose of religion is to establish and maintain the perfect relationship between God and his subjects.⁸⁹ Since Islam, as Muslims believe, is the last and the most preserved religion, its purpose is to maintain monotheism and maintain justice on earth:

“O you who believe! Stand out firmly for justice, as witnesses to *Allah*; even though it be against yourselves, or your parents, or your kin, be he rich or poor, *Allah* is a Better Protector to both (than you). So follow not the lusts (of your hearts), lest you may avoid

⁸⁵ A critical analysis for this attribution see: Saffet Köse, *Çağdaş İhtiyaçlar ve İslam Hukuku*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2004, pp. 9-42.

⁸⁶ Qaradāwī, *ibid.* p. 39; Erdoğan, *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, p. 20.

⁸⁷ *Qur'an*: 10/15.

⁸⁸ Erdoğan, *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, p. 25-29.

⁸⁹ *Qur'an*: 84/6.

justice, and if you distort your witness or refuse to give it, verily, *Allah* is Ever Well Acquainted with what you do”.⁹⁰

For the creation of a moral society, all the rulings that the Islamic legal system possesses are intended to preserve the triple system of monotheism, justice and morality. No one has a choice whether to accept, refuse or change God’s *shari‘ah* and its rulings

“It is not for a believer, man or woman, when God and His Messenger have decreed a matter that they should have any option in their decision. And whoever disobeys God and His Messenger, he has indeed strayed in a plain error.”⁹¹

The religion is also seen as perfected: “This day, I have perfected your religion for you, completed My Favour upon you, and have chosen for you Islam as your religion.”⁹² The institution of prophecy ended with Muḥammad:

“Muḥammad is not the father of any man among you, but he is the Messenger of God, and the Last (end) of the Prophets⁹³ and God is Ever All Aware of everything.”⁹⁴ “And whosoever does not judge by what God has revealed, such are the *kāfirūn* (i.e. disbelievers-of a lesser degree as they do not act on God Laws)”⁹⁵, “And whosoever does not judge by what *Allah* has revealed, such are the *ālimūn* (polytheists and wrong doers- of a lesser degree)”⁹⁶, “And whosoever does not judge by what *Allah* has revealed (then) such (people) are the *Fāsiqūn* (the rebellious i.e. disobedient (of a lesser degree) to *Allah*.”⁹⁷

Surely, Islamic law is a divine law⁹⁸ in terms of its original source, which is the *Qur’ān*. Muslims believe that the *Qur’ān* is incomparable to

⁹⁰ *Qur’ān*: 4/135.

⁹¹ *Qur’ān*: 33/36.

⁹² *Qur’ān*: 5/3.

⁹³ According to Abū Hurairah God’s Messenger said, “My similitude in comparison with the other Prophets before me is that of a man who has built a house nicely and beautifully, except for a place of one brick in a corner. The people go round about it and wonder at its beauty, but say: ‘Would that this brick be put in its place!’ So I am that brick, and I am the last (end) of the Prophets.”(Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī, v: 4, *ḥadīth* no: 735).

⁹⁴ *Qur’ān*: 33/40.

⁹⁵ *Qur’ān*: 5/44.

⁹⁶ *Qur’ān*: 5/45.

⁹⁷ *Qur’ān*: 5/47.

⁹⁸ Qaradāwī: *ibid*, p. 35; Erdoğan: *ibid*, p. 20.

works of human legislation. Islamic law is sent by God, He knows His subjects well, as is aware of what they need. He does not discriminate one race over another, one territory over another, as the creator of all He creates all, His subjects are equal in their nature regardless of who they are, what they look like, where they live.

“Should not He Who have created
Know? And he is the Most Kind and courteous
(to His slaves) All Aware (of everything)”⁹⁹
“This is a Book which We have revealed unto
you (O Muḥammed) in order that you might
lead mankind out of darkness into light by
their Lord’s Leave to the Path of the All-
Mighty, the Owner of all praise.”¹⁰⁰

The second source of Islamic law is the *Sunnah*, which is based on *wahy* (revelation) and aims to explain the *Qur’ān*: “Nor does he speak of (his own) desire. It is only an Inspiration that is inspired.”¹⁰¹

The fact that sources of Islamic law are divine bestows upon it an inalterable characteristic; even the Prophet who delivered the divine message was unable to change the *Qur’ān*’s rulings: “Say (O Muḥammed): it is not for me to change it on my own accord; I only follow that which is revealed unto me. Verily, I fear if I were to disobey my Lord, the torment of the Great Day (i.e. the Day of resurrection)”¹⁰². Moreover, what was not made possible for the Prophet would surely not be possible for anyone else: “And the Word of your Lord has been fulfilled in truth and in justice. None can change His Words. And He is the All-Hearer, the All-Knower.”¹⁰³ Also, God promises to protect the divine revelation until eternity: “Verily We: it is We Who have sent down the *Dhikr* (i.e. the *Qur’ān*) and surely, We will guard it (from corruption).”¹⁰⁴

Without doubt, Muslims believe that these verses guarantee the religion will not be changed, but rather that it will be protected and preserved as it was revealed. However, the concept of *sharī’ah* is different from the concept of religion and they should not be confused.

⁹⁹ *Qur’ān*: 67/14.

¹⁰⁰ *Qur’ān*: 14/1.

¹⁰¹ *Qur’ān*: 53/3-4.

¹⁰² *Qur’ān*: 10/15.

¹⁰³ *Qur’ān*: 6/115.

¹⁰⁴ *Qur’ān*: 15/9.

The perfected Religion:

“This day, I have perfected your religion for you, completed My Favour upon you, and have chosen for you Islam as your religion.”¹⁰⁵

Shāṭibī (d.790/1388) gives arguably the best explanation of what is meant by ‘perfected religion’. “The purpose of perfection in the verse is about general principles but not a particular principle. The concepts of *darūriyyāt*, *ḥājjiyyāt* and their *taḥsiniyyāt* (perfection) are well explained. Sometimes, it is based on the *ijtihād* principle, it might be essential to deal in some particular matters by implementing general principles. Performing *ijtihād* is verified in the *Qur’ān* and the *Sunnah* and so *ijtihād* must be performed in order to render Islam beneficial and precise. Therefore, there is a role retained for *ijtihād* in the *sharī‘ah* and *ijtihād* is only possible for the issues that have no references in the text. It is an impossible task to locate all particular issues in the verses, since particular issues are endless and cannot be listed or numbered. The meaning of perfected religion in the verse can be identified as; all the general principles which might be needed for any particular issues are available in the *Qur’ān*.”¹⁰⁶

The *Qur’ān* is not expected to include and explain every single rule; if this were the case, it would be never ending: “And if all the trees on the earth were pens and the sea (were ink wherewith to write), with seven seas behind it to add to its (supply), yet the Words of God would not be exhausted. Verily, God is All-Mighty, All-Wise.”¹⁰⁷

Qurtūbī (d.760/1359), one of the greatest interpreters of the *Qur’ān*, agrees that the ‘perfected religion’ verse is referring to general rulings and principles. For example, with the performance of *ḥajj* as the fifth pillar of Islām, the five pillars of Islām are completed. It is interesting to note that the ‘perfected religion’ verse was revealed when the Prophet was visiting ‘Arafāt.¹⁰⁸ When the *ḥadīth* “Islām is established on five fundamentals.”¹⁰⁹ is taken into consideration along side the verse, it will again become clear that the verse is referring to the completion of *‘ibādāt*. Another *ḥadīth* of the Prophet asserts that: “Whatsoever is not included in our task (religion) is completely rejected”.¹¹⁰ The meaning behind “not included” is related to innovations (*bid‘ah*) of the religion. Investigation of the *ḥadīth* of Mu‘adh¹¹¹

¹⁰⁵ *Qur’ān*: 5/3.

¹⁰⁶ Shāṭibī, *Al-I‘tiṣām*, v: 1, p. 305; *Muwāfaqāt*, v: 1, p. 32, 77.

¹⁰⁷ *Qur’ān*: 31/27; 18/109.

¹⁰⁸ Abū ‘Abd Allah Muḥammad b. Aḥmad Qurtūbī (d.760/1359), *Al-Jāmi‘ li Aḥkām al-Qur’ān*, Dār al-iḥyā al-Turās al-‘Arabī, Beirut 1967.

¹⁰⁹ Bukhārī, “Īmān”, 1,2, Muslim, “Īmān”, 19-22.

¹¹⁰ Shāṭibī, *Al-I‘tiṣām*, i, 46.

¹¹¹ Abū Dāwūd, Abū Dāwūd Sulaymān bin al-Ash‘ās (d.275/888), “*Sunan*” tr. Aḥmad Ḥasan, Lahore: Muḥammad Ashraf, 1984, iii. 1019 *ḥadīth* no: 3585.

and many other *ḥadith* would indicate that the institution of *ijtihād* is encouraged¹¹², with the exemption of *ijtihād* which is related to *‘ibādāt*.

Religion was perfected as humanity reached a certain degree of maturity to be able to continue without prophets. The last Prophet set all the standards and values for humanity so they could work out their destiny for themselves.¹¹³ In the *mujaddid ḥadith* it is implied that *mujaddids* will perform *ijtihād* to reform the religion instead of having new prophets sent: “On the eve of every century, God will send to my community a man who will renew it din (religion)”¹¹⁴.

The characteristic of inner unity and coherence:

According to the *Qur’ān*, Islamic law has a unified character, and hence whoever tries to favour one verse over the other would be challenged by the *Qur’ān* itself.

“Then do you believe in a part of the Scripture and reject the rest? Then what is the recompense of those who do so among you, except disgrace in the life of this world, and on the Day of Resurrection, they shall be consigned to the most grievous torment. And God is not unaware of what you do.”¹¹⁵

The contents of the *Qur’ān* are of course not limited to *‘ibādāt*; the *Qur’ān* includes rulings for social order, *mu‘āmalāt* (transactions), *‘uqūbāt* (punishment), matrimonial issues, administrative law, and so on. Islamic law neither separates earthly life from the hereafter, nor restricts itself to faith, *‘ibādāt*, or moral teaching.¹¹⁶

Man is considered as one unit rather than being divided into components such as body, soul, emotions, and so on: life is assessed as a whole, just like an individual.¹¹⁷ In connection with this ‘Umar b. ‘Abd al-‘Azīz, in his written declaration said; “Execution of penalties is not any different to practising *‘ibādāt* such as prayers and religious tax”.¹¹⁸

The promotion of worship:

In the creed of Islam the purpose of creating mankind and all other creations is that they worship God. “And I (God) created not the *jinn*s and

¹¹² Bukhārī, “I’tiṣām”, 21; Muslim, “‘Aqdiyyah”, 15; Ibn Mājah, “Aḥkām”, 3.

¹¹³ Rahman, *Islām*, 278.

¹¹⁴ Abū Dāwūd, “Sunnah”, ii, 518.

¹¹⁵ *Qur’ān*: ii, 85; also see: 4/150-151.

¹¹⁶ Bahiy, *Al-Islām fī Ḥalli Mashākil al-Mujtama‘āt al-Islāmiyyah al-Mu‘āsirah*, Cairo 1981, 13; Kawtharī, *Makālāt*, Cairo 1388, p. 88, 1388.

¹¹⁷ Qaradāwī, *Khaṣā‘is*, 108.

¹¹⁸ Ibn Sa‘d, Muḥammad (d.230/844), *Al-Ṭabaqāt al-Kubrā*, Beirut 1957, v, 378.

men except they should worship Me (Alone)”¹¹⁹. Therefore, one of the main purposes of Islam is to enable all humans to be good worshipers of God. To this end, God bestowed free will. “There is no compulsion in religion. Verily, the Right Path has become distinct from the wrong path.”¹²⁰ He gave man the opportunity to choose right from wrong.

“And verily, We have sent among every Ummah (community, nation) a Messenger (proclaiming): Worship God (Alone), and avoid (or keep away from) *Tāghut* (all false deities etc. i.e. do not worship *Tāghut* besides God).”¹²¹

Aids to the reforms of Islamic law:

Ijtihād:

It is a well known phenomenon that the first use of *ijtihād* was during the time of the Prophet (pbuh), as can be seen in the *ḥadīth* of *Mu’adh*¹²². It was continued by the Companions who were presumably in a better position than most to understand the purpose of the religion, provide and deliver responses and solutions for various problems thus serving the purposes of the *sharī’ah*.¹²³

This brings us to the contentious issue so-called ‘gate of *ijtihād*’, which many believe was closed in the 11th century. A decision on whether this gate is open or not is connected directly to the future of reform. In general, the consensus of modern Muslim scholars is that the gate of *ijtihād* is open.¹²⁴

Ijtihād is a necessity at all times. Since *naṣṣ* does not consist of everything that has happened since the revelation, or everything that will happen, it is vital to interpret *naṣṣ* accordingly with the issues and aspects of contemporary periods. If *naṣṣ* was to include rulings on all the aspects of the world, there would be an excess of information which would be impossible to materialize, document and recite.¹²⁵ Elaborating the rules of jurisprudence (*Qawā’id al-Fiqhīyyah*) would help to give exact solutions through which

¹¹⁹ *Qur’ān*: 51/56.

¹²⁰ *Qur’ān*: 2/256.

¹²¹ *Qur’ān*: 16/36.

¹²² Abū Dāwūd, *Sunan*, iii, 1019 ḥadīth no: 3585.

¹²³ Qaradāwī, *Evrensellik*, p. 15.

¹²⁴ For example, at the Congress of Islamic Research, held in Cairo in 1964, eighty-two delegates from forty countries expressed the belief that *ijtihād* and benefiting all from all the Islamic school of jurisprudence are necessary, and that their necessity has been accepted by the authority of Islamic law. See in “*Mu’tamar al-Awwal li Majmā’ al-Buḥūs al-Islāmiyyah*”, p. 393-395, by the management of Al-Azhar University, Cairo 1964.

¹²⁵ *Qur’ān*: 31/27; 18/109.

jurists attempt to derive new rulings based on their interpretation of the sources, and those rulings themselves.¹²⁶

Another aid to reform is the existence of political structures and the authority given to rules by the *sharī'ah* to implement it. Islamic law gives authority to perform *ijtihād* to Muslim leaders, jurists, judges and the other related officials. What is prohibited to Muslim rulers is to divert from certain legal rulings or to alienate themselves from the main purpose of the *sharī'ah* by opposing the clear indication of *naṣṣ* in order to further their own ambitions or desires. The focal point is their obligation not to contradict the Islamic principles and *naṣṣ*.¹²⁷

The concept of *maqāṣid al-sharī'ah* (purposes or objectives of Islamic law):

The concept of *maqāṣid al-sharī'ah*, as it has been recently called *falsafah al-tashrī'* can be defined as the purpose of the rule maker for normative regulations and the benefits anticipated from these.¹²⁸ This concept could be assessed under the principle of *maṣāliḥ al-mursalah*.

There is no doubt that all the divine rulings that govern the affairs of this world and the universe have purposes, and that these are the purposes that *Shārī'* (lawgiver) wishes us to accomplish. It is supported by the belief that the *Shārī'* did not create anything without purpose. "We created not the heavens and the earth and all that is between them for a (mere) play"¹²⁹, "Did you think that We had created you in play (without any purpose), and that you would not be brought back to Us?"¹³⁰

Understanding the purposes of the *sharī'ah* is an indispensable qualification for a *mujtahid* in order to perform *ijtihād*. Imām Mālik (d.179/795) regards *istiḥsān* as a purpose-centred method interpretation; in his estimation, "*Istiḥsān* represents nine-tenth of human knowledge".¹³¹

Ibn 'Āshūr opines that "Realizing *maqāṣid al-sharī'ah* rescues people from narrow mindedness and literalism. The *maqāṣid al-sharī'ah* leads to undiscovered horizons through eternal principles, and the essence and true meaning of Islam. To discover the true spirit of *maqāṣid al-sharī'ah* is to distinguish the earthly from the divine, the temporary from the permanent, the alterable from the inalterable and the particular from the general. If man

¹²⁶ Suyuti, *Al-Ashbah*; Ibn Najim, *Al-Ashbah*.

¹²⁷ Qaradāwī, *Evrensellik*, pp. 42-43.

¹²⁸ Raysūnī, *Nazariyyāt al-Maqāṣid 'inda al-Imām al-Shāḥibī'*, the IIIT, Maryland USA, 1995, p. 17.

¹²⁹ *Qur'ān*: 21/16.

¹³⁰ *Qur'ān*: 23/105.

¹³¹ Shāḥibī, *Muwāfaqāt*, iv, 208.

does this the light of Islam will shine again upon the people and peace and wellbeing will be brought to our stressful world.”¹³²

A historical approach to the concept of *maqāṣid*:

The concept of *maqāṣid* emerged in the 3rd century a.h; Ḥakīm al-Tirmīzī has the first person in the written literature to use the concept¹³³, followed by Imām Abū Maṣṣūr *al-Māturīdī* (d.333/944).¹³⁴ It should be noted that Juwaynī (d.478/1085) was the first person to actually attempt an evaluation of *maqāṣid* and *maṣlaḥah*.¹³⁵

According to Juwaynī, “Whoever is unable to realize the purposes and wisdoms behind the orders and prohibitions of *Shārī‘* cannot be considered wise.”¹³⁶ Juwaynī led the organization of *maqāṣid* (general principles aimed to be achieved by Islamic law) into five categories in order to make them as easily understandable as possible. He was also one of the first jurists to refer to some of the five fundamental principles (religion, life, intellect, lineage, property) of *sharī‘ah* called *ḍarūriyyāt*.¹³⁷

Another exemplary personality who expounded on the concept of *maqāṣid* is Juwaynī’s student Ghazālī (d.505/1111). He divided rulings into the main categories of *mu‘allal* (justifiable) and *ghayri mu‘allal* (unjustifiable). He converted his tutor’s categorisation of *maqāṣid* from five to three, namely *ḍarūriyyāt*, *ḥājīyyāt* and *taḥsīniyyāt* and later, in relation to these three, he brought the concept of *takmilāt* onto the agenda too.¹³⁸

Other significant jurists who discussed the concept of *maqāṣid al-sharī‘ah* were; Fakh al-Dīn al-Rāzī (d.606/1209), Sayf al-Dīn al-Āmidī (d.631/1233), Ibn al-Ḥājjib (d.646/1249) and ‘Izz b. ‘Abd al-Salām (d.660/1262) who is known as “master of the scholars”.¹³⁹ Also Shihāb al-Dīn al-Qarāfī (d.685/1286), Najm al-Dīn al-Tūfī (d.716/1316) are very well-known names as their opinions on *maṣlaḥah* were outside the traditional frame.¹⁴⁰

According to al-Tūfī, as the *Shārī‘*’s primary purpose is “Obtaining *maṣlaḥah* and removing evils” therefore this principle must be applied to customs (*ādāt*) and transactions (*mu‘āmalāt*), even when *naṣṣ* and *ijmā‘*

¹³² Ibn ‘Āshūr, *Maqāṣid*, p. introduction (Hayreddin Karaman), translated by Mehmet Erdoğan-Vecdi Akyüz, Rağbet, Istanbul 1999.

¹³³ Raysūnī, *Nazariyyāt al-Maqāṣid*, p. 26.

¹³⁴ *ibid*, p. 29.

¹³⁵ *Ibid*

¹³⁶ Juwaynī, *Al-Talkhīṣfi Uṣūl al-Fiqh*, ed: ‘Abd Allah b. Jawlim, an-Nibālī Shabbi Aḥmad al-‘Umarī, Beirut, 1996, v: 1, p. 206.

¹³⁷ Juwaynī, *Al-Burḥān*, v: 2, p. 747.

¹³⁸ Ghazālī, Abu Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad (d.505/1111), *Al-Mustaṣfā‘ min ‘Ilm al-Uṣūl*, Al-Maktabah al-Tijāriyyah Cairo 1356/1937, v: 1, p. 286.

¹³⁹ Masood M. Khālīd, *Islamic Legal Philosophy*, International Islamic Publishers Delhi, 1989, p. 157.

¹⁴⁰ Koca, *İslam Hukukunda Maṣlaḥat’ı Mursele* *ibid*.

contradict them.¹⁴¹ There is no objection when *naṣṣ* and *ijmā'* accommodate *maṣlaḥah*. However, when *naṣṣ* and *ijmā'* contradict *maṣlaḥah*, then priority should be given to *maṣlaḥah* that can be applied by restriction (*takhṣiṣ*) of *naṣṣ* and *ijmā'* or in the form of declaration (*bayān*); thus it would never imply nullifying *naṣṣ* and *ijmā'* or having them excluded from the process. Giving more priority to the *Sunnah* because of its explanatory nature rather than to the *Qur'an* would be a good example here.¹⁴²

Later, Ibn Taymiyyah (d.728/1328), Ibn al-Qayyim (d.751/1350) and Ibrāhīm al-Shāṭibī (d.790/1388) all reassessed the concept of *maqāṣid* with a new and systemized method; Dihlawī (d.1176/1762) also reassessed *maṣlaḥah* and reform. Dihlawī passionately argued that “Whoever does not understand the purposes of *shar'ī* rulings and whoever insists that these rulings do not include any *maṣlaḥah* has not benefited from knowledge or wisdom. This person should shed tears for his own situation rather expect praise...”¹⁴³, Ṭāhir b. 'Āshūr (d.1293/1973) is one of the most recent scholars to have dealt with the issue, making a great contribution with his work “*Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*”.¹⁴⁴

Shāṭibī made efforts into ensuring that the door was open for everyone to understand the wisdom and subtlety of Islamic law.¹⁴⁵ Muḥammad Fāḍil b. 'Āshūr comments on Shāṭibī's *Muwāfaqāt* by declaring that “With this book, Shāṭibī actually constructed a pyramid erected to the sky in terms of Islamic culture. He succeeded in something that his ancestors simply did not bother to deal with, and he discovered evidences and methods which guaranteed the everlasting permanence and purity of the religion. Those who made an effort to uncover the subtlety of the religion became key personalities. The importance of Shāṭibī's work has found more resonance during the re-awakening of the Islamic world from its long sleep, when religious rulings contradicted the requirements of contemporary life, especially in current and previous centuries. In this context, Shāṭibī's *Muwāfaqāt* is a real saviour.”¹⁴⁶

The contemporary scholar 'Alall Fāsī emphasises the importance of *maqāṣid al-sharī'ah* for performing *ijtihād*: “*Maqāṣid al-sharī'ah* is an eternal source for the fields related to legislation and jurisdiction and it is not outside of the Islamic law; rather it is a source which is at the very heart Islamic law. It is also not a complicated concept like the ‘law of nature’ which

¹⁴¹ Masood, *ibid*, p. 165.

¹⁴² Najm al-Dīn Ṭūfī Sulaymān bin Abu al-Qawey bin 'Abd al-Karīm Abu al-'Abbās Ḥanbalī (d.716/1316), *Al-Ta'yīn fī Sharḥ al-'Arba'in*, edited by Aḥmad H. Muḥammad Osman, Beirut, 1988, p. 238.

¹⁴³ Dihlawī, Shaḥ Walī Allah, (d.1176/1776), *Hujjah Allah al-Bāligha*, Delhi 1954, v: 1, p. 29, 130.

¹⁴⁴ Ibn 'Āshūr, *Maqāṣid al-Sharī'at al-Islāmiyyah*, Tunus, 1366.

¹⁴⁵ Raysūnī, *Nazarīyyāt*, p. 351.

¹⁴⁶ Ibn 'Āshūr, Muḥammad F. , *'Ālam al-Fiqr al-Islāmī' fī Tārīkh al-Maghrib al-'Arabī*, p. 76, Tunus, quoted from Raysūnī, *Nazarīyyāt*, pp. 352-353.

is not certifiable in terms of its purpose and borders...when necessary *maqāṣid* may even be effective for a matter resolved by *naṣṣ*.”¹⁴⁷

According to Ibn Rushd, *shar‘ī* sources are a matter for juristic thought. Seen from this angle, the *istiḥsān* of Ḥanafī and the *istiṣḥāb* of Mālikī complements each other. It is important not to accept one and deny the other purely on sectarian grounds; in order to reach a solution any of them may be used as long as they do not contradict general principles. *Istiḥsān* takes *maṣlaḥah* and justice into consideration when delivering a ruling, and jurists supposedly have a better awareness of the *Shārī‘*s purposes when superficial meanings of the rulings are likely to induce injustice and are authorised and qualified to change such rulings to more just, fair and specific ones. However, this should never be done by arbitrarily determining *maṣlaḥah*. Even though the *sharī‘ah* provides direct information regarding to all rulings, when superficial meanings of the rulings are contradictory they must be interpreted according to *naṣṣ*.¹⁴⁸

Ibn ‘Āshūr recommends *ijtihād* when *naṣṣ* and *qiyās* are silent on an issue, in order to offer solutions to particular matters. He claimed that “Jurists’ need of *maqāṣid* is obvious for such situations, because they have the responsibility to maintain continuity of the rulings given by Islam for generations and eras after the Prophet.”¹⁴⁹

Moreover, scholars have established standards and principles in order to set the criteria that would determine the *Shārī‘*s purposes, orders and prohibitions.¹⁵⁰ There is a concept of means (*wasāil*) related to *maqāṣid al-sharī‘ah* and they are the main instruments in order to achieve *maqāṣid*.¹⁵¹ Purposes and means must be assessed together; in other words, the means depend on the ends. “Once the purpose is dismissed then there is no means to pay attention.”¹⁵² As is written in *al-Majallah al-Aḥkām*, “If the principle fails, the accessory also fails”.¹⁵³

The fundamental issue is to determine the *Shārī‘*s purposes first. For Māturīdī, unalterable monotheist religion is just like rainwater falling from the sky: it takes a shape only when it hits the earth. There it can become a river, a muddy pool, or a flood, too, in how the water takes shapes. Different social structures and cultures require different laws to accommodate their

¹⁴⁷ ‘Alalī Fāsī, *Maqāṣid al-Sharī‘ah al-Islāmīyah wa-Maqārimuhā*, Matba‘ah al-Risālah, al-Maghrib 1979, pp. 51-52.

¹⁴⁸ Ibn Rushd, Abū Walīd Muḥammad b. Aḥmad b. Muḥammad, al-Qurtubī al-Mālikī (d. 520/1126), *Bidāyat al-Mujtahid wa Nihāyat al-Muqtaṣid*, Dār al-Ma‘rifah, Beirut, v: 1, pp. 136, 137, v: 2, pp. 154, 246.

¹⁴⁹ Ibn ‘Āshūr, *Maqāṣid*, pp. 15-16.

¹⁵⁰ For this criterions and principles, see: Būṭī, *Dawābiṭ*, pp. 115-118; Ḥādimī, *Al-Ijtihād*, pp. 23-24; Ghazālī, *Al-Mustaṣfā*, p. 179.

¹⁵¹ Ibn ‘Abd al-Salām *Qawā‘id*, i. 104; Qaraḥī, *Furūq*, ii. 23; Ibn ‘Āshūr, *Maqāṣid*, 207.

¹⁵² Qaraḥī, *Furūq*, ii. 33.

¹⁵³ *Al-Majallah al-Aḥkām*: clause: 50.

needs. The essence of the *sharī'ah* that was revealed to the Prophets is always the same because it is revealed from the same origin. The *sharī'ah* has two aspects: the divine and the human. The divine aspect looks to revelation (*wahy*) and the *Sunnah* (tradition) which cannot be altered. However, their interpretation will change according to different situations and conditions. The human aspect of the *sharī'ah* is the accumulation over time of rulings given by jurists after interpreting the sources in accordance with reason and the needs of the age. Evolution is possible at any time according to new occurrences and situations.

In general, the purpose of the *sharī'ah* is to maintain the social structure and to secure the *maṣlaḥah* in order to prevent evil.¹⁵⁴ Therefore, one of the main duties of the Prophets is to make efforts to establish justice and maintain it: "And Moses said to his brother Aaron: Replace me among my people, act in the Right Way and follow not the way of the *mufsidūn* (mischief-makers)"¹⁵⁵.

Conclusion:

Since the time of the Prophet (pbuh), the derivation of rules to solve the obstacles and problems created by social life has taken place in the light of the *Qur'ān*, the *Sunnah* and through the use of *ijtihād*. The process of performing *ijtihād* was misunderstood by some scholars. This concept was usually evaluated in a wrong context and thus it was regarded as reform in Islamic law. For development of Islamic law not only the term *ijtihād* was emphasized but also various other terms were used, such as personal judgment (*ra'y*), *fiqh* (giving *fatwa*), inference (*istidlāl*), analogy (*qiyās*), deduction (*istinbāt*), juristic preference (*istiḥsān*)¹⁵⁶ to name a few. This concept (*istiḥsān*) especially removes obstacles occurred on the way of performing *ijtihād*, because whoever performs *istiḥsān* does not rely solely on personal opinions. Rather *istiḥsān* is one's use of discretion and common sense to effect the *Shārī's* general objectives. For example, if a rule of analogy causes evil,¹⁵⁷ then the departure from analogy is necessary and *istiḥsān* is applied to remove the evil.¹⁵⁸ However, a clear understanding of the concept of *maqāṣid* is a prerequisite before applying *istiḥsān* and other methods. Briefly, "*Istiḥsān* is a complete understanding of the entire Islamic scheme of life and a complete grasp of the spirit of Islam."¹⁵⁹ It is therefore

¹⁵⁴ Ibn 'Āshūr, *Maqāṣid*, p. 119.

¹⁵⁵ *Qur'ān*: 7/142; 7/85; 24/55.

¹⁵⁶ See more about the concept of *istiḥsān*: Saim Kayadibi, "Doctrine of *istiḥsān* (Juristic Preference) in Islamic Law", first published by Tablet Yayınları, Konya, June 2007.

¹⁵⁷ Shāṭibī, *Muwāfaqāt*, 2, p. 233.

¹⁵⁸ *Ibid.* v. 4, p. 206.

¹⁵⁹ Maudūdī, Abu al-'Alā, "*Islamic Law and Constitution*", Islamic publications Ltd Lahore, translated by Khurshid Aḥmad, 1960, p. 63.

my conviction that the concept of *maqāṣid* has a vital role in arriving at appropriate solutions to problems that arise overt.

We can after diagnosing Islamic legal structure conclude that reforms to Islamic law are not actually needed. However, as Qaradāwī emphasised that the areas that are open to personal judgement, where the principles involved are uncertain or speculative (*ẓanni*) and if there is uncertainty (*ẓan*) may come from the nature of some texts, which are open to interpretation, which is the case with most of the *Sunnah*. Or uncertainty may come from ambiguity in the meanings of the *Qur'ān* itself. When investigating such texts, what needs to be clarified is the underlying principle of the text; the text should be interpreted according to the circumstances prevailing at a given time, through *ijtihād*.

I have tried to discover whether Islamic law has the ability to evaluate the contemporary issues. Muslim community either collectively or individually needs *ijtihād* to deduce rulings on issues that may arise over the course of time. These are vital as long as human beings exist.

Nevertheless, according to Rahman, the factors behind the failures of reformers in their endeavours are that they have not evaluated these matters more thoroughly. In a very simple example –polygamy- reformers try to show that Islam in reality does not allow polygamy at all, and while doing this they make statements that completely contradict historical fact, and sometimes give explanations that falsify the *Qur'an*. Whereas it would have been more reasonable had they presented their position as follows: the *Qur'an* has given permission for polygamy, however, the *Qur'an* has put restrictions and conditions on it which tend to suggest that monogamy is in fact more suitable to human nature than polygamy. Therefore, the eternal objective of the *Qur'an* is towards monogamy.¹⁶⁰

This is one part of the problem; the other part is centred on how Islamic law will deal with contemporary problems irrespective of the types of law- public law, criminal law, matrimonial law and so on. The custody of children after a divorce is one example. Another issue is the fact that the marriage of a non-Muslim man (Christian or Jewish) to a Muslim woman is prohibited, but a Muslim man may marry a Christian or Jewish woman.¹⁶¹ And Islamic banking has never played a significant role in the development of the financial life of the Muslim community, the method of *ijtihād* enables Muslims who are not allowed to benefit from any form of interest, freedom in the context of finance and investment in the area of commerce.

¹⁶⁰ Rahman, *Revival*, ibid, p. 56.

¹⁶¹ See the discussion about such marriages; 'Abdullahi Ahmed An-Na'im: Kurzman Charles, "Liberal Islam", Oxford University press, 1998, pp. 231-232; Nihat Dalgın, "The Marriage of Muslim Woman with a Non-Muslim Man According to the Islamic Law", *Journal of Islamic Law Studies*, issue: 2, year 2003, pp. 131-156

In order to give adequate solutions to the new problems, methodological aspects have to be used in order to provide answer for the problem at hand. Eventually, competency comes to the agenda and has to be harmonized with the light of divine and intellectual standards.

Ijtihād plays a primary and residual role that connects more strongly the textual proof with the *maqāṣid al-sharī'ah*. The primary and principle role of *ijtihād* is to ensure harmony between textual proof and the *maqāṣid* through the provision of alternative evidence in the textual proof which should be examined with the goal of the *sharī'ah* and neither one could be read in separation from the other in the field of *mu'āmalāt*. Therefore, the concept of *maqāṣid* comes to the agenda and it has to be consistent in its detailed meaning.

YAHUDİ ŞERİATINDA RECM CEZASI

Eldar HASANOV*

Rajm in Jewish law

Stoning was the severest punishment between the penalty means in history and possessed religious origin. It is found in Pentateuch and naturally in Jewish law too. (It must be beared in mind that the punishment is also in Islamic penal law with the name of Rajm.) It is discussed in this article the relating issues of this punishment as it's origins in holy textes of Judaism and for which sins it was carried out, how it was described in Jewish law and how was it's executing and which stages it had passed through historical process.

Key words: Jewish law, penal law, stoning/rajm, punishment.

İdam yöntemlerinden en ağırı olan recm cezası, insanlık tarihinin belli bir döneminde, özellikle Ortadoğu'da, bazı kavimler tarafından uygulanmıştır. Dinî metinlerinde yer aldığından dolayı, Yahudiler (ve Müslümanlar) bu cezayı dinî niteliğe sahip bir ceza şekli olarak görmüşlerdir. Hatta Tevrat'ta bu ceza, bazı suçlardan dolayı insanların yanı sıra hayvanlara yönelik olarak da önerilmiştir. Uygulamada rabbilerin recm cezasına yönelik sıkı şartlar getirmeleri ve ona çekimser yaklaşmaları, insan hayatının bu yolla son bulmasına engel olma eğiliminde oldukları şeklinde yorumlanabilir.

Tarihin belli bir döneminden itibaren bu cezanın vahiyle emredilerek dinî nitelikli bir ceza şeklinde onaylandığını dikkate alırsak, ilk kitabî din olan Yahudilikte bu konunun bilinmesi yoluyla, murad-ı ilahinin konuya yönelik ilk yaklaşımının nasıl olduğunun tespiti mümkün olacaktır. Bu makale, recm cezasının Yahudilikte hangi suçlardan dolayı öngöröldüğu, uygulanmasının nasıl gerçekteştiği, cezanın öngöröldüğu suçlar ve uygulanma bakımından gelişim seyri ve nihayet uygulamadan kaldırılması gibi meseleleri açıklığa kavuşturmayı hedeflemektedir. Muhtemelen çok eskiden beri resmi olarak uygulamadan kaldırılması nedeniyle bu ceza şekli hakkında bizzat Yahudiler tarafından da spesifik olarak yapılmış fazlaca araştırmalar

* Marmara Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri Kürsüsü Doktora Öğrencisi.

bulunmamaktadır. Makalemiz Tevrat ve Talmud'da ilgili düzenlemeleri tasvirî şekilde sunmasının yanı sıra, Yahudi şeriatındaki cezai düzenlemeler hakkında ana hatlarıyla bilgi vermesi bakımından Türkiye'de de bir boşluğu dolduracak niteliktedir.

I-Yahudi Ceza Hukukunun Genel Özellikleri

Yahudilik, Yahudilerin hayatını düzenleyen ve uyulması gereken çeşitli türden kurallar ve anlatılar bütünüdür. Onun hukukî boyutu "*Halakhah*" şeklinde ifade edilir. *Halakhah*, "gedilen yol, takip edilmesi gereken yol" anlamına gelip genel olarak hayatın hukukla ilgili olan her yönünü ifade eden terimdir. Klasik Yahudi kaynaklarına göre, *Halakhah*'ın en temel kaynağı Sina'da Musa'ya verilen "yazılı vahiy", yani Tevrat'tır.¹

Tevrat bir hukuk kodu olmayıp genel anlatım tarzını esas alarak içinde farklı neviden hükümleri barındırdığı için² din alimleri hayata yön vermek için çeşitli yorum metotlarından yararlanarak Tevrat'ta yer alan ifadeleri tefsir etmiş, ortaya çıkan problemleri çözmek için bunlardan hükümler çıkarmışlar.³ Tevrat'ın yorumlanması ya kutsal metne paralel olarak ya da bir konuyla ilgili çeşitli yerlerde bulunan metinlerin toplamından hareketle, yani sistematik/konulu metotla gerçekleşmekteydi. Daha sonradan toplanan sözlü gelenekte, yani *Mişna*'da da yöntem olarak bu sistematik/konulu metot izlenmiştir.⁴

Mişna ve yorumu *Gemara*'dan teşekkül eden ve Yahudiler tarafından "sözlü vahiy" mahsulü olarak kabul edilen *Talmud*, içerisinde kıssa ve rivayet türlü anlatılarla (*Haggadah*) birlikte şer'î-amelî hükümleri (*Halakhah*) de barındırarak altı ana bölüme ayrılmakta olup Yahudi hayatını düzenleyen kuralları içermektedir. Ceza hukuku alanına dair hükümler, "zararlar" anlamına gelen *Nezikin* adlı dördüncü bölümde yer almaktadır. Bu bölüm medenî kanun ile ceza kanunlarını içermekte, şahsa ve mülkiyete yönelik zararlar, ticaret, mülkiyet, mahkeme, yemin, geçmiş dönemlerdeki ulema tarafından verilmiş hükümler, putperestlik ve bunlarla ilgili çeşitli konulardan bahseden on kitaptan oluşmaktadır.⁵ Bunun dışında kalan diğer

¹ Detaylı bilgi için bkz. Louis Jacobs, "Halakhah", *Encyclopaedia Judaica*, VII, 1156-1157. Ayrıca bkz. Peretz Segal, "Jewish Law During The Tannaitic Period", *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law*, ed. N. S. Hecht ve dğr., New York: Oxford University Press, 2002, 101-140, 106-108.

² Kutsal Kitap'ta yer alan hükümlerin genel karakteristiği için bkz: J. Greenberg, "Crimes and Punishments", *The Interpreter's Dictionary of The Bible*, I, 733-744, 735.

³ Bu yorum metotları için bkz. Hermann Leberecht Strack-G. Stemberger, *Introduction to Talmud and Midrash*, Edinburgh: T&T Clark, 1991, 18-37.

⁴ George Horowitz, *The Spirit of Jewish Law*, 4. bsk., New York: Bloch Publishing Company, 1993, 31-32; Ze'ev W. Falk, "Yahudi Hukuku", *İLAM Araştırma Dergisi*, çev. Bilal Aybakan, c. III, (s. 1-1998), 169-192, 172.

⁵ Abraham Cohen, *Everyman's Talmud*, New York: Schocken Books, 1975, xxviii; *The Babylonian Talmud X: Nezikin I*, ed. Rabbi Epstein, London: The Soncino Press, 1978, xxx-xxxı.

bölümlerde yer alan düzenlemelerde yeri geldikçe müeyyidelere de değinilmiştir.

Eski milletlerde hukukun dinî temellere dayandığı bilinmektedir. Din, ahlak ve hukuk kuralları birbirine karışmış durumdaydı ve din adamları hukukçu vazifesini de icra ederlerdi. Sosyal düzen kuralları da dini karakter taşımaktaydı.⁶ İlk kitabî din olan Yahudiliğin hukukî düzenlemesinde de durum farklı değildi. Kutsal Kitap'ta ilahi temellere dayanarak düzenlenen ahlak ve hukuk kuralları arasında belirleyici bir ayırım bulunmamaktaydı. Buna bağlı olarak kutsal metinlerde bu kurallar arasında bağlayıcılık veya müeyyide bakımından ayırım gözetildiğine dair bir işaret de bulunmamaktadır.⁷ Şifahî gelenek bu ikisi arasında mahiyet bakımından açık bir ayırım yapmamış olsa da *Mişna*'da bağlayıcılık/yaptırım bakımından ahlak ve hukuk kuralları arasında farklılığın bulunduğu görülmektedir. Mahkeme, yasaklanmış bazı eylemlerin yapıldığı durumlarda ceza uygulamayı cezayı uygulamayı Tanrıya havale ederek (*hayyav be-dinei shamayim*) suçluya manevi baskı uygular. Bunun yanı sıra mahkeme tarafından ölümle cezalandırılan bazı ağır suçlarda bile bu ilahî ceza ek olarak bulunabiliyordu.⁸ Cezanın Tanrıya havale edilmesi, esasında, yapılan fiilin yasaklığına Tevrat'ta açık şekilde işaret edilmediği durumlarda söz konusu olurdu.⁹ Fakat böylesine bir düzenleme çoğu zaman hukukî değerlerin sarsılmasıyla sonuçlanabileceğinden rabbiler bu durumdan rahatsızlardı; nihayet onlar yoruma başvurarak ahlak kurallarını da hukukun alanına dahil ederek ilahî cezanın uygulanmasını da kendi ellerine almış¹⁰ ve bunun karşılığında suçlunun kırbaçlanacağını kurallaştırmışlardı.¹¹

Günümüz ceza hukuku terimleriyle ifade edecek olursak, Yahudi ceza hukukunda da cezayı mücib suçun oluşması için suç unsurlarının, suç ve ceza kuramıyla ilgili prensiplerin bulunması gerektiği kuralı mevcuttu. Bunlarla maddi ve manevi unsur, fail ve ehliyet, suçun kanuniliği ve hukuki konusu, cezalandırmada şahsilik ve cezanın amacı gibi prensipleri kastetmekteyiz. Bunların, günümüzdeki biçimde sistemli olarak bulunmamalarıyla beraber verilen hükümlerden dikkate alındıkları belli olmaktadır. Kısa şekilde bunlara dikkat etmede fayda vardır.

⁶ Necip Bilge, *Hukuk Başlangıcı*, 15. bsk., Ankara: Turhan Kitabevi, 2001, 6-8.

⁷ Saul Berman, "Law and Morality", *Encyclopaedia Judaica*, X, 1480-1484, 1480-1481.

⁸ Berman, "Law and Morality", 1482; Haim Herman Cohn, "Divine Punishment", *Encyclopaedia Judaica*, VI, 120-122, 121. Ferisiler ve Sadukiler arasında bağlayıcılıkla ilgili kaynak farklılığı için bkz. Daniella Piattelli ve Bernard S. Jackson, "Jewish Law During The Second Period", *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law*, ed. N. S. Hecht ve dğr., 19-56, 23-24.

⁹ Haim Herman Cohn, "Penal Law", *Encyclopaedia Judaica*, XIII, 222-228, 222. Tevrat'ta açık şekilde belirtilen kurallar "*de-oraita*", rabbilerin çeşitli yorum metotlarıyla Tevrat'tan çıkarttıkları hükümlere "*de-rabbanan*" denir. Detaylı bilgi için bkz: Joel Roth, *The Halakhic Process*, New York: The Jewish Theological Seminary, 1986, 13 ve dm.

¹⁰ Berman, "Law and Morality", 1483. Ayrıca bkz: Baruch A. Levine, *Leviticus: the traditional Hebrew text with the new JPS translation*, Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1989, 241-242.

¹¹ Haim Herman Cohn, "Flogging", *Encyclopaedia Judaica*, VI, 1348-1351, 1349.

Maddi unsurla ilgili düzenlemeler her suçun kendi özelliklerine uygun olarak yapıldığından, burada manevî unsurun üzerinde duracağız. Failin suçlu bulunup cezalandırılması için yasak fiilin hiçbir baskı veya yanlışlık olmadan özgür iradeyle gerçekleşmiş olması gerekiyordu.¹² Eylem iradeye dayanmıyorsa fail, kusurunun bulunmayışı nedeniyle cezadan muaf add edilirdi. İradenin tespitini muğlak bırakan ikrah ve hata gibi etkenler, yargıda dikkate alınması gereken temel gerekçelerdi. Yasak bir fiili yapmaya zorlanan kişi, ikrahın derecesine bağlı olarak, hukuk karşısında suçsuz kabul edilmekteydi.¹³ Ayrıca yasak eylemi sehven yapması durumunda fail, aynı fiili iradeye dayalı olarak yaptığı takdirde uygulanacak olan ölüm veya kırbaç cezasından muaf tutularak, mali bedel ödemeğe (suç sunusu sunmaya) mecbur edilirdi.¹⁴ Failin ceza ehliyetine sahip olması için reşit olması gerekirdi ki normal şartlar altında erkekler 13, kızlar ise 12 yaşına geldiklerinde reşit sayılırlardı.¹⁵

Cezanın uygulanmasındaki hedefin suçluyu aşağılamak ve toplum içerisindeki itibarını düşürmek olmadığı Tevrat'ta ifade edilmiştir.¹⁶ Yahudi ceza hukukunda kabul edildiği veçhiyle cezalar, kuralın ihlâl edilmesiyle emirlerine karşı gelinen Tanrı'nın gazabını yatıştırmanın¹⁷ yanı sıra toplumdaki¹⁸ kötülüğü ortadan kaldırıp “zehirin yayılmasını önlemek” ve başkalarının da bunu görüp ibret alarak suç işlemesini engellemek için uygulanır.¹⁹ Bu amaçın gerçekleşmesi için ceza açık alanda toplumun göreceği bir yerde uygulanırdı.²⁰

Bir fiilin suç sayılıp müeyyideye tabi tutulabilmesi için Tevrat'ta dayanağının bulunması gerekirdi. İsmen Tevrat'ta bulunmadığında rabbiler benzetme/kıyas (*gezerah şavah*) yöntemine başvurarak veya diğer yorum yöntemleriyle mevcut problemin hükmünü elde ederlerdi. Bir yaptırım şeklinin tayin edilip uygulanması gerçeği, zaman geçtikçe rabbilerin bu alandaki yetkilerinin daha da genişlediğini söylemeye imkan verir. Nitekim M.Ö. II asırdan itibaren Rabbiler hukukunda ortaya çıkan “tedip mahiyetli kırbaç cezasının” (*makkat mardut*) önerilmesi rabbilerin yetkisindeydi ve hükümleri çiğneyenlere “itaatsizliklerine göre” uygulanırdı.²¹

¹² Horowitz, *The Spirit of Jewish Law*, 168; Marcus Jastrow-S. Mendelsohn, “Capital Punishment”, *The Jewish Encyclopedia*, III, 554-558, 556.

¹³ *Baba Kamma*, 28b-29a; Shmuel Shilo, “Ones”, *Encyclopaedia Judaica*, XII, 1197-1402, 1398. Failin cezadan muaf tutulmasını sağlayan nedenler konusunda bkz: Cohn, “Penal Law”, 223-227.

¹⁴ Horowitz, *The Spirit of Jewish Law*, 159, 164.

¹⁵ Maimonides, *Mishneh Torah: The book of women*, Marriage, II:1, 10.

¹⁶ *Tesniye* 25:03.

¹⁷ Haim Herman Cohn, “Punishment”, *Encyclopaedia Judaica*, XIII, 1386-1388, 1386-1387.

¹⁸ “Toplum” ifadesiyle sadece İsrailoğulları kastedilir. Nitekim Tevrat'ta birçok yerde “İsrâil'den kötülüğü atacaksınız.” diye ifade edilmektedir. (*Tesniye* 17:12; 22:21-24)

¹⁹ *Tesniye* 13:11, 17:13, 21:21; Cohn, “Punishment”, 1387; Louis Ginzberg-Lewis N. Dembitz, “Crime”, *The Jewish Encyclopedia*, IV, 357-359, 357.

²⁰ Cohn, “Punishment”, 1387.

²¹ Horowitz, *The Spirit of Jewish Law*, 207-210; Cohn, “Flogging”, 1350-1351.

Bedenî cezalar misilleme ve sakatlama cezası, kırbaç cezası ve ölüm cezası şeklinde alt gruplara ayrılmaktadır. Misilleme cezası, “cana karşılık can, göze karşılık göz, dişe karşılık diş, yaraya karşılık yara” gibi³¹ kişinin diğerine verdiği zararın misliyle cezalandırılmasıdır.³² (Nitekim suçu şahadet vasıtasıyla ispat edilip cezaya çarptırılan kişinin suçsuzluğu sonradan ortaya çıktığında yalancı şahide aynı ceza ile misilleme yapılacağı kuralı mevcuttur).³³ Misilleme cezasında temel kural böyle olmakla birlikte sonradan, özellikle yaralama suçlarında, diyete dönüştürülmesi rabbiler arasında kabul edilmişti.³⁴

Tevrat, kırbaç cezasının miktarının kırkı aşmaması gerektiğini önermiştir.³⁵ Rabbiler döneminde yaygınlaşan bu ceza her çeşit itaatsizlikten dolayı te’dir mahiyetinde bir ceza olarak nitelenmiş ve bu nedenle miktarının tayini rabbilerin yetkisine havale edilmiş, üst sınırın da ihtiyaten otuzdokuz kırbaç olacağı kurallaştırılmıştır.³⁶ Bu şekilde uygulanan kırbaç cezasının ilahi cezaya kefarete olup olmayacağı rabbiler arasında tartışmalara neden olmuş, sonuçta bu cezanın uygulanmasıyla ilahi cezanın düşeceği kabul edilmiştir.³⁷

Ölüm cezası ise uygulanma bakımından Tanrı tarafından uygulanan ve mahkeme tarafından uygulanan ceza şeklinde ikiye ayrılmaktaydı. Tanrı tarafından uygulanan ceza “*karet*” diye adlandırılmaktaydı (Yukarıda belirtildiği üzere, sonradan bu ceza mahkeme tarafından uygulanan kırbaç cezasına dönüştürülmüştür). Mahkeme tarafından uygulanan idam cezası, infaz şekli bakımından çeşitli türlere ayrılmıştı. Tevrat, idam cezasının recm, yakma ve darağacına asmakla uygulanabileceğini önermiş, Rabbiler hukukunda ise buna bir ekleme yapılarak idam cezasının, recm, yakma, kafayı kılıçla kesme ve boğarak öldürme şeklinde infaz edileceği kabul edilmiştir.³⁸ Bu ceza şekillerinin, suçun ağırlığına muvafık olarak sıralanması konusunda tartışmalar cereyan etmiş, sonuçta bu cezanın ağırdan hafife doğru bir sıralamayla “recm, yakma, kılıçla kafayı kesme ve boğarak öldürme” şeklinde (*arba mitot Bet Din*) uygulanacağı kabul edilmişti.³⁹

II-Yahudilikte Recm Cezası

Recm cezası sadece Yahudi hukukuna özel bir uygulama olmayıp insanlık tarihinin ilk dönemlerinde Ortadoğu’da bulunan diğer kavimlerde de

³¹ Çıkış 21:23-25; Levililer 24:18-21.

³² Detaylı bilgi ve kaynaklar için bkz: Haim Herman Cohn, “Talion”, *Encyclopaedia Judaica*, XV, 741-742.

³³ Tesniye 19:19.

³⁴ *Baba Kamma*, 83b-84b.

³⁵ *Tesniye* 25:03.

³⁶ *Makkoth*, 22a-22b; Horowitz, *The Spirit of Jewish Law*, 209-210.

³⁷ *Makkoth* 23a-23b; Moses b. Maimonides, *Mishneh Torah (The Code of Maimonides): The book of judges*, Sanhedrin, New Haven: Yale University Press, 1961-2004, XVIII:1.

³⁸ Horowitz, *The Spirit of Jewish Law*, 171.

³⁹ *Sanhedrin*, 49b; Maimonides, *Mishneh Torah*, Sanhedrin, XIV:4.

bulunmaktaydı.⁴⁰ İsrailoğullarını diğerlerinden ayıran husus, diğer cezalar gibi bu cezayı da Tanrı iradesinin bir sonucu olarak görmelerindeydi.

Recm cezası, diğer idam türlerinden farklı olarak, toplumun aşırı öfkesine, hıncına (*vindicta publica*) neden olan eylemlere yönelik uygulanırdı. Nitekim Yahudilikte de bu cezanın en ağır suçlara yaptırım olarak uygulandığını görmekteyiz.⁴¹ İsrailoğullarına hitap eden Tanrı bu sosyal duruma uygun olarak recmi ceza vasıtalarından biri olarak kurallaştırmıştır. Tevrat'ta recmin toplum tarafından iğrenç karşılanan eylemlerin vukuunda faile uygulandığını gösteren ifadeler mevcuttur.⁴² Recm cezasını hak eden bir suçu işleyen kişinin fiili, sadece kendisiyle ilgili olmayıp yaşadığı toplumu da kirletmekteydi ki Tevrat'ta hitap mükellef olan herkese yöneltilmiş ve “*aralarındaki suçluyu dışlayarak toplumun bu fiilin kirinden temizlemesi*” önerilmiştir.⁴³ Tanrıya ahit vasıtasıyla bağlılığı olan toplumun fertleri, suçlunun cezalandırılmasına toptan iştirak etmekle kendilerini Tanrının gazabından muhafaza ederlerdi.⁴⁴ Ayrıca bu cezayı gerektiren olaydan o kadar nefret ediliyordu ki zihinlerden tamamen silinmesini sağlamak amacıyla bu cezanın belli durumlarda hayvanlara dahi uygulanması önerilmişti.⁴⁵ Rabbiler hukukunda recm cezası, uygulanan yaptırımların en ağırı olarak kabul edilmiştir.⁴⁶

İşaret edilmelidir ki recm cezasıyla ilgili çeşitli hükümler Tevrat'ta ve Rabbiler hukukunda büyük yer edinmesine rağmen, uygulanması için rabbiler tarafından getirilen şartlar zor olduğundan, rabbiler döneminde bu cezanın pratikte uygulanması çok nadir olmuştur. İfade etmek gerekir ki rabbiler cezaların hafifletilmesi temayülünde olmuşlardır⁴⁷ ve bu nedenle idam cezası da nadiren uygulanmıştır.⁴⁸ Rabbiler 7 veya 70 senede bir kere olsa bile ölüm cezasının uygulanması hakkında karar çıkartan mahkemeyi “*yıkıcı/imha edici mahkeme*” olarak nitelemişlerdir. Fakat bu, rabbilerin genel kabulünün bu yönde olması şeklinde algılanmamalıdır. Bahis konusu cezanın yürürlükten tamamen kaldırılmasına karşı çıkanlar, bunun toplumu aşırı pislüklerden

⁴⁰ John D. Davis, “Stoning”, *The Westminster Dictionary of the Bible*, Philadelphia: The Westminster Press, 1944, 582.

⁴¹ Bunun nedeninin, Filistin'in taşlık bir yer olması ve buradaki şartlar altında en kolay bulunan cezalandırma vasıtasının taş olduğu şeklinde bir yorum yapılmıştır. (M. Greenberg, “Stoning”, *The Interpreter's Dictionary of The Bible*, IV, 447; G. T. Kennedy, “Stoning in The Bible”, *New Catholic Encyclopedia*, XIII, 725-726, 725.)

⁴² Çıkış 8:26, 17:4; II Samuel 16:5-6. Ayrıca bkz: Cohn, “Capital Punishment”, *Encyclopaedia Judaica*, V, 142-145, 142. Kutsal Kitap'ta recmle ilgili ifadeler için bkz: “Stone (1-2)”, *Concordance to the Good News Bible*, ed., David Robinson, Suffolk: St. Edmundsbury, 1983, 1129-1130; Alexander Cruden, “Stone (verb)” ve “Stoned”, *Cruden's complete concordance to the Old and New Testaments*, 4. bs., London: Lutterworth Press, 1977, 636.

⁴³ Tesniye 17:7.

⁴⁴ Anthony Phillips, *Ancient Israel's Criminal Law*, New York: Schocken Books, 1970, 24.

⁴⁵ Levililer 20:15-16; *Sanhedrin*, 54b-55b.

⁴⁶ *Sanhedrin*, 49b; Maimonides, *Mishneh Torah*, Sanhedrin, XIV:4.

⁴⁷ Filavius Josephus, “Antiquities of The Jews”, *The Works of Filavius Josephus*, tr., William Whiston, London: T. Nelson and Sons, 1886, XIII:10:6.

⁴⁸ R. J. Zwi Werblowsky, Geoffrey Wigoder (ed.), “Capital Punishment”, *The Oxford Dictionary of The Jewish Religion*, New York: Oxford University Press, 1997, 149.

temizlemek için vazedildiğini ileri sürerek İsrailoğulları içerisinde pisliklerin artacağından rahatsızlıklarını dile getirmişlerdir.⁴⁹

Bu konudaki tartışmaların devam etmesiyle birlikte II Mabedin Romalıları tarafından tahrip edilmesinden (M.S. 70) 40 sene önce, yani M.S. 30 senesi civarında ölüm cezasının ve bunun içinde recm cezasının da uygulamadan kaldırılması resmi olarak kabul edilmiştir.⁵⁰ Bu nedenle mezkûr ceza ile ilgili bilgilerin mahkeme uygulamalarından daha çok teorik hukukî incelemeleri yansıttığı zihinde tutulmalıdır.

A-Tevrat'ta Recm Cezası

Tevrat'ta, taşlama/recm eylemini ifade etmek için, aralarında anlam farklılığı bulunmayan “ragam” şeklinde okunan “רגם” ve “saqal/seqilah” şeklinde okunan “סקילה/סקל” kelimelerini kullanılmıştır.⁵¹ Tevrat'ın Yunanca nüshası olan *Septuagint*'te her iki kelime için “lisovoleo” şeklinde okunan “λιθοβολέω” ifadesi kullanılmıştır.⁵²

Recm tabiri Tevrat'ta birçok yerde geçmektedir. İşaret edelim ki Tevrat'ta recm etme eylemi sadece “taşlamak” şeklinde ifade edilmesinin yanı sıra⁵³ “taşlayıp öldürmek” şeklinde de geçmektedir⁵⁴ ve her iki ifade ile aynı şeyin kastedilir. Her iki ifadede söz konusu olan, suçlunun toplum tarafından taşlanarak öldürülmesidir. Recm cezasını gerektiren suçun işlendiğini saptamak için gereken yargı prosedürü hakkında Tevrat'ta bir bilgi verilmemekte, sadece bu cezanın uygulanması için suçun vukuuna mutali olan en az iki şahidin gerektiği belirtilmektedir.⁵⁵ (Genel olarak kimin şahadetinin kabul edilip edilmemesi konusunda Tevrat'ta açıklama bulunmamaktadır).⁵⁶ Bu sınırlı anlatım üslubuna rağmen Tevrat, önemine binaen olsa gerek, recm cezasını gerektiren suçların neler olduğu konusunu net olarak açıklamıştır. Tevrat şu suçların recm cezasını gerektireceğini önermiştir:⁵⁷ öküzün bir insanı öldürmesi durumunda öküze uygulanması;⁵⁸ ilah Molek'e çocuk kurban etmek;⁵⁹ cincilik ve ruh çağırma vasıtasıyla büyücülük yapmak;⁶⁰ Rabbe karşı gelerek küfretmek;⁶¹ Şabat (Cumartesi) günü yasağına

⁴⁹ *Makkoth*, 7a.

⁵⁰ *Kethuboth*, 30a-30b; *Sanhedrin*, 41a; Maimonides, *Mishneh Torah*, *Sanhedrin*, XIV:13.

⁵¹ Phillips, *Ancient Israel's Criminal Law*, 24; Kennedy, “Stoning in The Bible”, 725; Jastrow-Mendelsohn, “Capital Punishment”, 557.

⁵² Kennedy, “Stoning in The Bible”, 725.

⁵³ Çıkış 8:26, 17:4; Hezekiel 16:40, 23:47.

⁵⁴ Çıkış 19:12-13, 21:28-32; Levililer 20:2, 27, 24:16, 23; Sayılar 15:35-36, Tesniye 13:9-10, 17:5-7, 21:21, 22:21, 24; Yeşu 7:25; I Samuel 30:6; I Krallar 12:18, 21:10, 13; II Tarihler 10:18, 24:21.

⁵⁵ Tesniye 17:6.

⁵⁶ Editorial Board, “Witness”, *Encyclopaedia Judaica*, XVI, 584-585, 585.

⁵⁷ Burada zikredilenler “recm cezasını açık olarak belirten” metinler olup sonralar rabbiler tarafından recm şeklinde yorumlanan metinler değildir.

⁵⁸ Çıkış 21:28-32.

⁵⁹ Levililer 20:2.

⁶⁰ Levililer 20:27.

⁶¹ Levililer 24:15-16.

uymamak;⁶² İsrailoğullarını, milli Tanrıdan yüz çevirerek diğer ilahlara tapmaya teşvik etmek;⁶³ İsrailoğullarının milli Tanrısından yüz çevirerek diğer ilahlara tapmak;⁶⁴ ebeveyne karşı gelmek⁶⁵ ve nişanlı kızla zina etmek.⁶⁶

Tevrat'ta recm cezasının infaz biçimi açık bir şekilde geçmemekle beraber kullanılan ifadelerden, toplumun taş ve benzeri şeylerle suçluyu ölüncüye dek taşlamaları anlaşılmaktadır. Konuyla ilgili metinlerden hareketle recm cezasının şöyle uygulandığını söyleyebiliriz: Erkek veya kadın ayırımı gözetilmeden, suçlunun taşlanmasına dair verilen karardan sonra İsrâiloğulları ölüncüye dek ona taş ve benzeri sert nesnelere atardı. Recmden önce şahitlerin ellerini suçlunun başına koymaları gerektiği emri,⁶⁷ suçun yarattığı kirliliği İsrailoğullarından alarak suçluya aktarmalarının, dolayısıyla toplumun bu kirden temizlenmelerinin bir sembolü olarak yorumlanmıştır.⁶⁸ İnfaza şahitlerin taşlanmasıyla başlanması bir kuraldı.⁶⁹ Daha sonra ise hazır bulunanlardan yaşlılar taş atarlardı. Hazırlar arasında kadın bulunmazdı.⁷⁰ Suçlunun infaz sırasında kaçmaması için yere gömülüp gömülmeyeceği veya bağlanıp bağlanmayacağı konusunda bir şey belirtilmemişse de, infaz sırasında suçlunun kaçtığına işaret eden bir metin bulunmadığından kaçmanın bir yolla engellendiği anlaşılmaktadır.

Recmin uygulanması için özel bir yerin bulunup bulunmamasını saptamak için kutsal metinlere baktıkta infazın çeşitli mekanlarda yapıldığını nakleden metinlerle karşılaşırız. Bu cezadan bahseden bazı metinlerde belli bir mekân zikredilmeden sadece recmin uygulanması önerilmiş,⁷¹ bazılarındaysa infaz için özel olarak mekan tayin edilmiştir. Örneğin, zina eden kızın babasının evinin kapısının önünde recm edilmesi gerektiği önerilmiş,⁷² bazı durumlarda da cezanın, İsraililer yerleşik hayata geçmeyip çölde dolaştıkları dönemde konakladıkları yerin dışarısında,⁷³ yerleşik hayat yaşadıkları dönemde ise şehrin kapısında uygulanmasından bahsedilmiştir.⁷⁴ Bu belirsizlikler göz önünde bulundurularak cezanın, büyük olasılıkla İsrailoğullarının oturduğu bölgenin dışında uygulanmış olabileceğini düşünmekteyiz. Çünkü bu ceza tüm İsrâillilerin suçun kirinden arındırılmasını hedeflemek-

⁶² Sayılar 15:32-36.

⁶³ Tesniye 13:7-12.

⁶⁴ Tesniye 17:2-5.

⁶⁵ Tesniye 21:18-21.

⁶⁶ Tesniye 22:21, 24.

⁶⁷ Levililer 24:14.

⁶⁸ Greenberg, "Crimes and Punishments", 741.

⁶⁹ Tesniye 17:7.

⁷⁰ Phillips, *Ancient Israel's Criminal Law*, 25. Ayrıca bkz. Tesniye 21:21 ve 22:21.

⁷¹ Çıkış 21:28-32; Levililer 20:2, 27.

⁷² Tesniye 22:20-21. Cezanın burada uygulanması kızın suçunun sadece zıfta bilinmesine göredir. Detaylı bilgi için bkz: Eldar Hasanov, *İslâm hukuku ile karşılaştırmalı olarak Yahudi hukukunda zina ve benzeri cinsel suçlar*, (yayımlanmamış Yüksek Lisans tezi), İstanbul, Marmara Üniversitesi SBE, 2007, 28-29.

⁷³ Levililer 24:24; Sayılar 15:35.

⁷⁴ Tesniye 17:5, 21:21, 22:24.

teydi.⁷⁵ Bundan başka Tanrı suçluyu kendi halkı arasından atmasıyla da tehdit etmekteydi.⁷⁶ Bu gibi verilere dayanarak cezanın İsrâiloğullarının yaşadığı yerin dışında infaz edilmesinin, sembolik olarak bu amacı yerine getiren en güçlü vasıta olduğunu söyleyebiliriz. Bununla birlikte bahis konusu cezanın, semboliklikten dolayı değil de malzeme ve alan genişliğinin yanısıra özel bir infaz yerinin bulunduğundan dolayı İsrailoğulları topluluğunun konakladıkları yerin dışarısında uygulandığı görüşüne⁷⁷ de işaret etmek gerekir.

Yukarıda da işaret edildiği gibi Tevrat'a göre recm cezasıyla cezalandırılma sadece insanlar için değildi. Bazı durumlarda bu ceza hayvanlara da uygulanabilirdi. Bir öküzün hür bir insanı öldürmesi halinde taşlanacağı ve etinin yenmemesi, sahibinin ise daha önceden bu konuda uyarılıp uyarılmamasına bağlı olarak yaptırıma tabi tutulması kuralı Tevrat'ta yer almaktadır.⁷⁸ Burada öküz örnek olarak kullanılmıştır; insanlara zarar veren hayvanlar da bu hükme tabidir.⁷⁹

B-Rabbiler Hukukunda Recm Cezası

Tevrat'taki sınırlı anlatıma rağmen Rabbiler hukukunda konu detaylı bir şekilde ele alınmış, suçun vukuundan başlayarak cezanın infazına dek, ayrıca infazdan sonra gereken uygulamalar konusunda ayrıntılar ortaya konulmuştur. Daha detaylı açıklayacağımız üzere, Rabbiler hukukunda recmi gerektiren suçlar, yargılama safhası ve buradaki çeşitli kurallar, cezanın infazıyla ilgili kuralların belirtilmesinin yanısıra infazdan sonra cesetle ne yapılması gerektiği hakkında bilgiler de ele alınmıştır.

1-Recm Cezasını Gerektiren Suçlar

Rabbiler hukuku Tevrat hükümlerinde yer alan recmi gerektiren suçlar konusunu detaylı bir şekilde işlemiş, benzetme/kıyas (*gezerah şavah*) ve diğer yorum metotlarını da kullanarak bu suçların kapsamını genişletmiştir. Bu genişleme aslında yeni bir suç türü ihdas etmek şeklinde olmayıp, Tevrat'ta ismen geçmese de suç sayılan bu eylemlerle büyük ölçüde aynı mahiyette olmakla birlikte toplumun da aşırı nefretine neden olan diğer eylemleri de recmi gerektiren suç kapsamında mütalaa etmek şeklindedir. Rabbiler hukukunda bu cezanın bazı durumlarda siyâseten de uygulandığına işaret etmek gerekir.⁸⁰

Rabbiler, kutsal metinlerde recm cezasıyla ilgili yerlerde kullanılan ifadelere bakarak, bunların diğer yerlerde de tekrarlanması durumunda aynı

⁷⁵ Tesniye 17:7.

⁷⁶ Levililer 20:3, 5-6.

⁷⁷ Phillips, *Ancient Israel's Criminal Law*, 25.

⁷⁸ Çıkış 21:28-32.

⁷⁹ Nahum M. Sarna, *Exodus: the traditional Hebrew text with the new JPS translation*, Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1991, 127.

⁸⁰ *Sanhedrin*, 46a.

ifadeden hareketle –infaz şekli belirsiz bırakılmakla birlikte- önerilen ölüm cezasının recm cezası olduğunu kurallaştırmışlardır. Şöyle ki suçlunun recm cezasıyla cezalandırılacağını öneren metinde⁸¹ “*kanundan kendisi sorumludur*” anlamındaki “*demihem bam*” ifadesi geçtiğinden, aynı ifade, ceza şekli belirtilmeden suçlunun öldürülmesi gerektiğini öneren diğer yerlerde⁸² de kullanıldığında recmi önerdiği şeklinde yorumlanmıştır. Ayrıca şekli bakımından farklı olsa da mahiyet olarak aynı suç hakkında bahsedildiği durumda bir yerde recm cezasına açık şekilde işaret edilip diğer bir yerde infaz şekli belirtilmeden sadece suçlunun öldürüleceğini öneren metinler de birleştirilerek, cezanın recm olması gerektiği ifade edilmiştir.⁸³

Rabbiler hukukunun bu neviden eklemeleriyle, bağlayıcı olarak kabul edilen görüşe göre, recm cezasını gerektiren suçların şunlar olduğu üzerinde karar kılınmıştır: İsrailoğullarının milli Tanrısından yüz çevirerek putlara/diğer ilahlara tapma; Tanrıya küfretme; bir kişiyi milli Tanrıdan yüz çevirerek diğer ilahlara tapmaya davet etme; peygamberlik iddiasında bulunup toplumu milli Tanrıdan yüz çevirerek diğer ilahlara tapmaya davet etme; evladını ilah Molek’e kurban etme; Şabat (Cumartesi) günü yasağını çiğneme; öz anneyle cinsel ilişkiye girme; üvey anneyle cinsel ilişkiye girme; geliniyle cinsel ilişkiye girme; nişanlı kızla cinsel ilişkiye girme; homoseksüellik; erkek veya kadının hayvanla ilişkiye girmesi; anneye veya babaya lanet etme; erkeğin ebeveynine karşı gelerek isyan etmesi; falcılıkla uğraşma; ruh çağırma veya o dönemde başvurulan diğer yollarla sihirbazlık ve büyücülük yapma suçları.⁸⁴ Genel olarak bunları karakterize ettiğimizde, aralarındaki ortak noktanın esasen, Tanrının otoritesini reddetmekle O’na karşı gelmek, Tanrı adına yalan söylemek, yüz kızartan bir şekilde cinsel ahlaksızlık işlemek ve soyun kutsiyetinin hâmil ve nâkili olan ebeveyne itaatten boyun kaçırmaya⁸⁵ olduğu ortaya çıkmaktadır.

2-Yargılama safhası

Yahudi hukukuna göre recm cezasını mucip bir fiilin vukuuna şahitlik yapacak kişilerin bulunması halinde mahkeme kurulacak ve meseleyi araştırarak. Yahudilikte mübarek sayılan günlerde ölüm cezası uygulanamayacağından bu günlerde ilgili mahkeme kurulamaz. Olayı araştırıp cezayı uygulamak için toplanan mahkeme heyetinde bulunanların sayısının 23’ten az olmaması gerekmektedir. Rabbilerle beraber burada Levi oğulları ve rabbi ile evlenme engeli bulunmayan diğer İsrâilliler⁸⁶ de bulunabilirler. Katılım-

⁸¹ Levililer 20:27.

⁸² Levililer 20:9, 11-13, 16.

⁸³ Jastrow-Mendelsohn, “Capital Punishment”, 555.

⁸⁴ *Sanhedrin*, 53a; Maimonides, *Mishneh Torah*, Sanhedrin, XV:10. Diğer kaynaklar için bkz. Jastrow-Mendelsohn, “Capital Punishment”, 555.

⁸⁵ Yahudi kültüründe ebeveyne itaatin çok önemli olduğu, Kur’ân’da Yahya’nın (a.s.) bu özelliğiyle övülmesinden de anlaşılmaktadır. (Meryem 19/14.) Ayrıca yine Kurân, Hz. İsa’nın Yahudilere, annesine saygılı olduğu yönünü vurguladığını nakleder. (Meryem 19/32.)

⁸⁶ Yahudi hukukunda evlilik engelleri konusunda bkz. Hasanov, *Yahudi hukukunda zina*, 82-96.

cılar konusundaki bu sınırlama, büyük olasılıkla, cezaya karar verenlerin kimse tarafından ayıplanmayacak derecede lekesiz ve âlî olmalarının sağlanması ve toplum tarafından yüz karası addedilen bir fiil hususunda hükme varırken İsrailoğullarının seçilmişliğinin ön plana çıkarılması düşüncesine dayanmaktadır.

Suç hakkında ihbar, olayın görgü tanıkları tarafından yapıldığı için mahkeme heyeti aslında olayda bahis konusu cezayı gerektiren suç unsurlarının bulunmadığını araştırarak “suçun oluşmadığını ispatlamak için” toplanır. Cezanın uygulanabilmesi için 23 üyeden en az 13’ünün buna olumlu karara varması gerekir.⁸⁷ Her vasıtayla cezanın uygulanmasının önüne geçmeye çalışan rabbiler özellikle yargılama prosedüründe bu niyetlerini gerçekleştirmeye çalışmışlardır. Yargılama süresinin uzunluğu ve hakemlerin karar almalarındaki suçtan beraata yönelik teşviklerden de bu belli olmaktadır. Örneğin mahkeme heyetinde temsil olunanlar sanığın suçluluğuna dair kararını değiştirebilirler, fakat beraat hakkındaki kararlarından dönemezler. Ayrıca yargılama gündüz vakti başlayıp gündüz vakti de bitirilmelidir. Ölüm cezasının uygulanması acele yargıyla karara bağlanamaz; beraat hakkında olan karar aynı gün verilebilse de ceza hakkındaki karar mahkemenin ikinci gününden önce verilemez.⁸⁸ Bundan başka beraatın ileri sürülmesinde sınır bulunmamaktadır. Hatta recm kararı hükme bağlandıktan sonra bile infaz sırasında beraat için hâkimler veya suçlu tarafından ileri sürülen deliller dikkate alınarak bunun cezayı düşürmek için yeterli olup olmaması araştırılır.⁸⁹

3-Şahadet

Yahudi hukukunda kabul edildiği üzere ölüm cezasıyla sonuçlanacak yargılamada eyleme tanıklık yapanların sayısı ikiden az olmamalıdır.⁹⁰ Rabbiler hukuku şahitler konusuna büyük yer ayırmış, şahadetle bağlantılı çeşitli konuları uzun uzadıya anlatmıştır.⁹¹ Rabbiler hukukuna göre şunların mahkemede şahit ve hâkim sıfatıyla bulunmasını yasal değildir: zar atmakla kumar oynayan, tefeci, güvercin uçuran ve bu yolla para kazanan, Şabat yılı ürünlerinin ticaretini yapanlar. R. Yudah bunlar için bu işleri meslek olarak yapma şartını koşmuştur.⁹² Bunlardan başka hırsızların, ticarete zor kullanılanların, sahibinden izin almadan başkalarının arsasında hayvan otlatan çobanların, vergi tahsildarlarının ve meyhanecilerin de şahadeti kabul edil-

⁸⁷ Gerekirse üyelerin sayısı gerekirse hatta 71’e dek artırılabilir. Duruşma sırasında üyelerin görüşlerinin sayı bakımından dengelenmesi konusunda bkz. *Sanhedrin*, 40a; Maimonides, *Mishneh Torah*, *Sanhedrin*, VIII:1-3, IX:1-3.

⁸⁸ *Sanhedrin*, 32a-36b, 40a; Maimonides, *Mishneh Torah*, *Sanhedrin*, VIII:1, IX:2, XI:1-2, 11.

⁸⁹ *Sanhedrin*, 42b-43a.

⁹⁰ Tesniye 17:6, 19:15; *Makkoth*, 5b-6a; Maimonides, *Mishneh Torah*, *Evidence*, V:1.

⁹¹ *Shebuot* (bu bölüm Yemin konusundadır ve içerisinde şahadet konusuna sıkça atıf yapılmaktadır.); *Makkoth*, 2a-7a; *Sanhedrin*, 23a-31b, 37a-37b, 40a, 41b-42a. Yahudi şeriatında şahadet konusunda çalışma yapılması çok faydalı olardı.

⁹² *Sanhedrin* 24b; Maimonides, *Mishneh Torah*, *Evidence*, X:4.

mez.⁹³ Ayrıca erkek kardeş, baba, amca, dayı, kızkardeşin eşi, teyze ve halanın eşi, üvey baba, bacanak, kayınpeder, kayınbirader ve burada sayılanların oğulları ve üvey oğlun kendisinin şahadette bulunması geçerli değildir. Nitekim kişinin düşmanının dostu da mahkemede şahitlik edemez.⁹⁴ Ayrıca kadının, kölenin ve reşit olmayan erkeğin şahadeti dikkate alınmaz. Bunlardan başka şahit, toplumda saygın ve akli dengesi yerinde olan, fiziksel kusurları olmayan, "itaatsizlik" suçundan dolayı kırbaç cezası görmemiş birisi olmalıdır. Ayrıca şahidin herhangi bir beklentisinin olmaması da şahadetin kabulü için önemlidir.⁹⁵

Suç sayılan eylemin yapılış şekli, zamanı ve mekânı, suç işleyen kişiyi tanıyıp tanımaması, bu eylemi yaparken yaptığının recmi gerektiren büyük bir suç olması hakkında uyarıda bulunup bulunmama konusunda şahitler mahkemede detaylı şekilde açıklamada bulunurlar. İfadeleri birbiriyle uygun olmadığı durumda bu sanığın lehine yorumlanacaktır.⁹⁶ Rabbiler uyarıda bulunma koşulunu getirmekle iki hedefi gözetmişlerdir. Bunlardan birincisi kişinin suçu isteyerek yaptığını saptamaktır. Sanığın suçlu sayılması için suçu kendi iradesiyle ve bu suça niyetlenerek yapması gerektiğinden, uyarıda bulunmakla kişinin kasıtlı olup olmadığı tespit edilir. Uyarının yapılmaması sanığın suç sayılan eylemi bilmeyerek, yanlışlıkla işlemesi şeklinde yorumlanır ve recm cezası uygulanmaz.⁹⁷ İkinci hedef ise kişinin ölümü kabullenmesidir. Uyarının yapılması durumunda bile suça devam eden kişi ölümü hukukî olarak kabullenmiş addedilir ve bu durumda mahkemeye sadece onun kabullendiği bu ölümü uygulamak kalır.⁹⁸ Rabbanî hukukta getirilen bu düzenleme, yukarıda işaret edildiği gibi, recm cezasının neredeyse uygulanmamasıyla sonuçlanmıştır.

4-Cezanın uygulanması safhası

Yargılama sonucu sanığın suçlu olduğu ispat edildikten sonra suçluyu recm etmek için infaz yerine götüreceklerdir. Ceza İsrâiloğullarının yaşadığı yerin dışında infaz edilir ve cezanın uygulanması sırasında mahkeme heyetinden kimse orada bulunamaz.⁹⁹ Cezanın uygulanmasından

⁹³ *Sanhedrin* 25b; Maimonides, *Mishneh Torah*, Evidence, X:4.

⁹⁴ *Sanhedrin* 27b; Maimonides, *Mishneh Torah*, Evidence, XIII:1-15.

⁹⁵ Maimonides, *Mishneh Torah*, Evidence, IX:1-12, X:1-5. Detaylar ve diğer kaynaklar için bkz. Haim Herman Cohn, "Witness", *Encyclopaedia Judaica*, XVI, 585-590.

⁹⁶ *Sanhedrin*, 40a; Maimonides, *Mishneh Torah*, Sanhedrin, XII:1-2.

⁹⁷ Hyam Maccoby, *Judaism in the First Century*, London: Sheldon Press, 1989, 52-53. Suçun manevi unsuruna yukarıda işaret edilmiştir.

⁹⁸ *Sanhedrin*, 41a. "Ölümü kabullenme" ifadesi, kanımızca, Tanrı hükmünü çiğnemenin yanı sıra onu kabul etmeyip temelden reddetmenin sembolik bir anlatımıdır. Şöyle ki uyarılırken anlamadığına işaret olarak kafayı sallama veya susarak suça devam etme halinde ilahi hükmün temelden reddi unsuru bulunmadığından fail ölüm cezasına çarptırılmaz. (Maimonides, *Mishneh Torah*, Sanhedrin, XII:2, XVIII:5.)

⁹⁹ *Sanhedrin*, 42b-43a.

önce suçluya uyuşturucu katılmış içki verilerek fazla acı çekmemesi temin edilir.¹⁰⁰

Cezanın uygulanmasına engel olabilecek her şeyin dikkate alınması gerekir. İnfazdan önce böyle bir engel, suçlunun kendisi ve mahkeme tarafından ileri sürülebilir. Hatta recm cezasının uygulanması karara bağlandıktan sonra infazı önleyecek bir iddianın ileri sürülebilmesi durumunda olayın araştırılması için, mahkemenin kapısında elinde sancak olan bir kişi ve onun verdiği işareti görüp infazı durduracak yerde başka birisi bekletilir. Eğer böyle bir durum ortaya çıkarsa infaz durdurulur ve iddia dinlenilerek araştırılır. İddianın geçersizliği durumunda ceza uygulanacaktır. Hatta sıradan birisinin de ifadesinin dikkate alınması gerekir. İnfaza götürülürken suçlunun önünde birisi giderek onun kim olduğu, hangi suçu işlediği, şahitlerin kimler olduğunu yüksek sesle bağırarak ilan eder, ayrıca suçluya faydası olabilecek bir iddiası olanın gelip söylemesini ve cezayı engellemesini ister. Ölüm cezasının, suçlunun hayatı boyunca işlediği günahlara da bedel olacağı şeklinde yorumlar yapılmıştır. Recm edileceği yere 10 kubit¹⁰¹ kala suçluya “günah çıkarması” teklif edilir. Bu günah çıkarma her günahın isimleriyle sayılması veya “*bu ceza benim tüm günahlarıma affettirici olsun*” şeklinde genelleme tarzında yapılabilir.¹⁰² İnfaz edilecek yere 4 kubit kala suçlunun elbisesi çıkartılır. İhtilâf sonucu tercih edilen görüşe göre erkekler sadece ölü kapatılmış olarak, kadınlar ise bir gömleğe bürünmüş halde recm edilecektir. Boyunun iki katı derinliğinde kazılmış bir çukurun başına getirilen suçluyu şahitlerden biri çukura itecek, eğer suçlu ölürse ceza bitmiş sayılacaktır. Suçlu ölmediği zaman şahit çukura inerek suçluyu arkası üzerine uzatacak, bundan sonra ikinci şahit de suçlunun göğsü üzerine ağır bir taş fırlatacaktır. Suçlu yine de ölmediğinde hazır bulunanlar onu taşa tutarak öldüreceklerdir.¹⁰³

Böylece Rabbiler hukukunda, Tevrat hükümlerinde bulunmamasına karşın, recm için özel bir şeklin ve yerin icat edildiğini görmekteyiz. Tevrat'ta hazır bulunanların suçluyu taşa tutarak öldürmeleri öngörülmesine rağmen Rabbiler hukuku recm cezasına, suçlunun derhal ölüp fazla acı çekmemesi için, onu yüksekte çukura itmekle başlanacağını kurallandırmıştır.¹⁰⁴ Tevrat'ta recm cezasının şehrin dışarısında uygulanması kuralını Rabbiler hukuku da kabul etmiştir. Fakat Rabbiler hukuku şehir sakinlerinden çoğunun putperest olması durumunda cezanın mahkemenin önünde uygulanacağını önermiştir.¹⁰⁵

¹⁰⁰ Maimonides, *Mishneh Torah*, Sanhedrin, XIII:2.

¹⁰¹ Kubit: Dirsekten orta parmağa kadar olan uzunluk ölçüsü.

¹⁰² *Sanhedrin*, 42b-44a; Maimonides, *Mishneh Torah*, Sanhedrin, XIII:1.

¹⁰³ *Sanhedrin* 44b-45b; Maimonides, *Mishneh Torah*, Sanhedrin, XV:1.

¹⁰⁴ Cohn, “Capital Punishment”, 142-143; Werblowsky-Wigoder, “Capital Punishment”, 149.

¹⁰⁵ *Kethuboth*, 45b; Maimonides, *Mishneh Torah*, Sanhedrin, XV:2.

5-Ceza sonrası safha

İnfaz bittikten sonra ceset taşlar altında bırakılmaz; çıkarılıp başka bir yerde gömülmesi gerekir. Cesedin darağacına asılması konusuna Tevrat genel ve sathî bir şekilde değinmektedir.¹⁰⁶ Rabbiler hukukunda bu konuda tartışmalardan sonra varılan sonuca göre sadece puta tapan ve Tanrıya küfredenin cesedi kısa bir süreliğine asılacaktır. Ayrıca bu uygulama sadece erkeklere yönelik olup kadınlara uygulanamaz.¹⁰⁷ Bu kural, suçlunun taşların altında bırakılarak mezarının da orası olacağı şeklindeki yorumun gerçeği yansıtmaktan uzak olduğunu ortaya koymaktadır. Ayrıca suçlunun taşların altında bırakılması görüşüne delil olarak ileri sürülen “suçluyla fiziksel temastan çekinmekle topluluğu onun suçunun kirinden muhafaza etme” görüşü de, recmden önce şahitlerin ellerinin suçlunun başına koymalarını öneren kuralla çatışmaktadır. Bu nedenle recm cezasından sonra suçlunun cesedinin taşlar altında bırakılmayacağı, infazdan sonra çıkartılıp başka bir yerde gömüleceği görüşünün gerçeğe uygun olduğunu söylemek doğru olacaktır.¹⁰⁸

Rabbiler hukuku bu konuda da pratik bilgiler vermektedir. Recmden sonra suçlunun bedeni güneşin batışına yakın bir zamanda darağacına asılır ve güneş batmadan önce de oradan indirilir.¹⁰⁹ Daha sonra gömülmek için götürülür. Suçlu için açıktan ağlamak olmaz; yakınları kederlerini sadece yüreklerinde taşıyacaklar. Suçlunun cesedi babalarının mezarları yanında gömülemez; özel olarak ayrılmış bir yerde defin ritüelleri uygulanmadan defnedilecektir. Ayrıca suçlunun akrabalarının mahkemeye gelerek üyelere ve şahitlere kin tutmadıkları hakkında itirafta bulunmaları veya bunu gösterecek türden davranışlarda bulunmaları gerekmektedir.¹¹⁰ İşaret edelim ki recmde kullanılmış taşların da mezara yakın bir yerde gömülmesi icabeder.¹¹¹ Bundan başka cesedin asıldığı darağacının da gömülmesi gerekir. Bu yüzden ki darağacının kolay taşınabilir bir direk olması, meyveli bir ağaç olmaması önerilmiştir.¹¹² Bununla hem de o ağaca bakarak böyle bir suçlunun anımsanmaması temin edilecektir¹¹³ ki bu kuralın da suçu toplumun hatırasından silmeğe yönelik olduğu aşikârdır.

C-Recm Cezasının Tarihî Seyri

Tevrat'ta recm cezasının infazının bizzat Hz. Musa (a.s.) tarafından gerçekleştirildiği örnekleri kutsal metinlerde bulunmaktadır.¹¹⁴ Bu ceza daha

¹⁰⁶ Tesniye 21:22-23.

¹⁰⁷ Detaylar için bkz: *Sanhedrin*, 45b; Maimonides, *Mishneh Torah*, *Sanhedrin*, XV:6-7.

¹⁰⁸ Phillips, *Ancient Israel's Criminal Law*, 24.

¹⁰⁹ *Sanhedrin*, 46b; Maimonides, *Mishneh Torah*, *Sanhedrin*, XV:7.

¹¹⁰ *Sanhedrin*, 46a-47a; Maimonides, *Mishneh Torah*, *Sanhedrin*, XIII:6, XIV:9.

¹¹¹ Maimonides, *Mishneh Torah*, *Sanhedrin*, XV:9.

¹¹² Jastrow-Mendelsohn, “Capital Punishment”, 557.

¹¹³ Maimonides, *Mishneh Torah*, *Sanhedrin*, XV:9.

¹¹⁴ Levililer 24:23; Sayılar 15:36.

sonra da uygulanmaya devam etmiştir.¹¹⁵ Dikkat çeken şudur ki bu ceza her zaman Tevrat hükümleri içerisinde mevcut olan suçlara yönelik önerilen müeyyideler mahiyetinde olmayıp halkın nefret ettiği, aşırı tepki verdiği olayların failine de uygulanmıştır.¹¹⁶

Daha önce de işaret ettiğimiz gibi ölüm cezasına, bu kabilden recm cezasına da rabbilerin münasebetleri iyi olmamıştır; onlar her vasıtayla bu cezanın uygulanmasının önüne geçmeye çalışmışlar. Gerek verilen hükümlerin arka planında yer alan düşünceden ve gerekse rabbilerin bu cezayı uygulayıp bir insanı hayat hakkından mahrum bırakmanın yükünü omuzlarına alma çekimserliğinden veya muhtemelen sosyal itibar ve halkın sevgisinin kazanılmasında bu cezaya karşı çıkmakla bir avantaj sağlama düşüncesinin de bu durum anlaşılabilir.¹¹⁷ Nitekim bu cezanın 7 senede bir defa da olsa uygulanması hakkında karar çıkartan mahkemeyi “*yıkıcı/imha edici mahkeme*” olarak adlandırmakla¹¹⁸ rabbiler münasebetlerini net bir şekilde ortaya koymuşlardır. Bu bilgilere dayanarak bu cezanın uygulamasının nadir olduğunu söyleyebiliriz. Böyle uygulama sınırlamalarının sonunda, kaynaklarda yer aldığı veçhiyle, II. Mabedin yıkılmasından 40 sene önce ölüm cezası hakkında karar alma yetkisini elinde bulunduran Büyük Mahkeme (*Sanhedrin*) faaliyetini durdurdu. Bununla da ölüm cezasının, dolayısıyla recm cezasının uygulanması resmi olarak yürürlükten kaldırıldı.¹¹⁹ II. Mabedin, Yahudilerin Roma imparatorluğuna karşı ayaklanmaları sonucunda miladın 70. yılında Romalılar tarafından tahrip edildiğini göz önünde bulduğumuzda,¹²⁰ recm cezasının uygulamadan kaldırılması kararının alınmasının M.S. 30 senesinde vuku bulduğunu söyleyebiliriz. Fakat bu durumun istismar edilmemesi için rabbiler, insanların vicdanına hitap ederek suçtan uzak durma duygusunu canlı tutmaya ve toplum sağlığını bu yolla temin etmeye çalışmışlardır. Şöyle ki artık mahkeme tarafından uygulanamayacak olan bu cezanın Tanrı tarafından dolaylı yollarla verileceği ve suçlunun cezasız bırakılmayacağı görüşü hâkim oldu. Getirilen çözüme göre, recm edilirken yükseklikten taşın üzerine itilmenin bir sembolü olarak, bu cezayı hak eden suçlu “*evin damı veya dağ gibi yüksek bir yerden düşerek yahut da vahşi hayvan tarafından saldırılarak ölecek*” ve bununla da hak yerini bulacaktır.¹²¹

¹¹⁵ Yeşu 7:25-26. Burada hakkında bahsedilen olay sıradan hırsızlık olmayıp Tanrıya karşı gelerek ahdi bozmaktır (7:11) ve recm cezası da bu nedenle uygulanmıştır. Birinci Krallar 21:13.

¹¹⁶ Birinci Krallar 12:18; İkinci Tarihler 10:18, 24:21.

¹¹⁷ *Makkoth*, 7a.

¹¹⁸ *Makkoth*, 7a; Maimonides, *Mishneh Torah*, Sanhedrin, XIV:10.

¹¹⁹ *Kethuboth*, 30a-30b; *Sanhedrin*, 27a, 41a; Maimonides, *Mishneh Torah*, Sanhedrin, XIV:13.

¹²⁰ Menahem Stern, “The period of the Second Temple”, *A History of the Jewish People*, ed. Haim Hillel Ben-Sasson, 10. bsk., Cambridge, Massachusetts: Harvard University, 1997, 185-303, 303.

¹²¹ *Kethuboth*, 30b; *Sanhedrin*, 37b.

Sonuç

Recm cezası sıradan bir ceza türü olmayıp toplumun aşırı nefretle tepki verdiği bir eylemin vukuunda uygulanmıştır. Nitekim Yahudi dinî metinlerinde de, hem Tevrat hükümlerinde hem Rabbiler hukukunda, bahis konusu ceza şeklinin öngörülmesinde bu karakteristiğin temel alınmış olduğu aşikardır. Hatta resmî/şer'î olarak uygulamadan kaldırılmasından sonra bile Yahudiler kendi aralarında bu cezayı kültürel olarak devam ettirmişler; içlerinden birisinin toplumsal nefret uyandıran bir suç işlediğinde bu cezayı uygulamışlardır.¹²² Bu da söz konusu cezanın, rabbilerin kararları dışında da toplum tarafından uygulanan bir ceza olduğunu ve toplumun nefretinin dışı vurması, toplumsal nefrete sebep olan eylemin failinin hak ettiğini bir şekilde alması olduğunu söylememize imkân vermektedir. Nitekim uygulamadan kaldırıldıktan sonraki haliyle işaret ettiğimiz bu ceza mahkeme hükmünün uygulanmasından daha çok aşırı nefrete sebep olan birisinin linç edilmesine benzemektedir.¹²³ Bunlara dayanarak, kökeni daha eski kültüre dayanan vahiy onayından geçmiş bu cezanın kültürelliğinin dinîliğinden daha ağır bastığı söylenebilir.

¹²² Elçilerin İşleri 7:57-59.

¹²³ Greenberg, "Stoning", 447.

ŞURA VE İSLAM HUKUKUNDA İNSAN HAKLARI DEMOKRASİNİN BELİRGİNLIĞI*

The Shūrā and Human Rights in Islamic Law Relevance of Democracy

Kâmil Muhammed el-Gindi** / trc. Ahmet KILINÇ***

Giriş

Şura (İstişare) İslam'da ve İslam hukukunda (Şeriat) devlet ve toplumun temel bir kurumudur. Şura Devlet yönetiminde bir metot, bir yöntem olup, Müslümanların politik, ekonomik, sosyal ve diğer tüm alanlarına ilişkin bir yaşam biçimidir. Savaş durumunda veya silahlı çatışmalar zamanında bile şura, takip edilmesi gereken bir prensip olmuştur. Biz Şuranın hem pek çok temel haklardan biri olduğunu hem de İslam hukukundaki diğer bütün insan haklarının korunması ve muhafazası için bir garanti olduğunu iddia ediyoruz. Politik alanda Şura demokrasiye tekabül etmektedir; fakat şura hayatın tüm seyrine uzanan daha geniş ve derin bir mefhumdur.

Şuranın Anlamı

Arapçada, şura, en iyi olanı almak ve seçmek anlamına gelir. Anılan kavram, ayrıca birinin fikrini, üzerinde dikkatlice düşünerek alma anlamını da ifade eder. Şura, bir fikrin elde edilmesinde veya üzerinde dikkatlice düşünerek, fikirlerden birinin tercih edilmesinde zaruri bir yöntemdir.¹

Kur'an, şurayla ilgili iki ayet içermektedir; bunlardan ilki üçüncü Âl-i İmrân suresindedir: "ve yapılacak iş hususunda onlara danış."² Bu Al-

* Metnin özgün hali için bak. *The Rule of Law in the Middle East and Islamic World, Human Rights and the Judicial Process*, Edited by Eugene Cotran and Mai Yamani, I.B.Tauris Publishers, London 2000, s. 164-169.

** Yazar, Prof. Dr., Mansoura Üniversitesi, Hukuk Fakültesi, Mansoura Mısır.

*** Çeviren, Arş. Gör., Gazi Üniversitesi, Hukuk Fakültesi, Ankara Türkiye. avahmetkilinc@myynet.com

¹ Bakınız, Lesânu'l Arab, *The Arabs' Tongue*, Sözlük. Bölüm 26, 1979 baskı, s.23356-8.

² *Kur'an-ı Kerim, Al-i İmrân Suresi (3'ncü Sure)*, 159'ncü ayetin meali.

lah'tan Hz. Muhammed'e (s.a.), inananlara (Müslümanlara) her konuda danışmasını belirten bir emirdir. İkinci ayet, kırk ikinci Şura suresindedir:

Onlar Rablerinin çağrısına kulak verirler ve namazı/duayı yerine getirirler ve onların işleri kendi aralarında istişare ile yönetilir ve kendilerine verdiğimiz rızıklardan başkalarına dağıtırlar.³

Bu ayet, uygulamada Peygamber (s.a.) ve onun takipçileri tarafından, *şuranın* mecburi olduğu şeklinde yorumlanmıştır. Nitekim Peygamber (s.a.), Allah'ın vahiyleri olarak kendisine tebliğ edilenler dışındaki bütün konularda *şuraya* başvurmuş ve uygulamıştır. Peygamber (s.a.) hem savaş hem de barış zamanında, *şura* vasıtasıyla ulaşılan hemen hemen bütün sonuçlara, kendi görüşüne ve *şura* öncesi fikrine uygun olup olmadığına bakmaksızın kabul etmiş ve uygulamıştır.

Burada Müslümanlara şurayı oluşturma, takip etme ve uygulamayı emreden Kur'an ayetlerinin, herhangi bir şart veya tahdid olmadan geldiği vurgulanmalıdır. Bu nedenle, İslam devletinin bütün üyeleri, *şurayı* talep etme hakkına sahip olup; ona Allah'ın vahyiyle apaçık belirlenmiş konular dışındaki herhangi bir mevzu hakkında başvurulabilir ve oluşturulabilir. Sonuç olarak, başta devlet başkanının veya hükümetin seçimi, hükümetin kuruluşu ve yapısı, siyasi sisteminin şekli veya şekilleri, hükümetin ve çeşitli devlet hizmetlerinin işleyişi olmak üzere bütün politik meseleler, İslam devletinin hak sahibi bütün üyelerinin katılabileceği *şura* tarafından kararlaştırılmak durumundadır. Fakat çağdaş hukuk ve politik düşüncede önemli ilgi uyandırmaları nedeniyle ele alınması gereken çok sayıda soru vardır: *Şura* mecburi midir? Kadınlar *şura* sürecine katılabilirler mi? *Şura* ile seçim ve *şura* ile demokrasi arasındaki ilişki nedir? *Şura* bütün insan haklarını garanti altına alır mı?

Şura Mecburi midir?

Bu konu, farklı ama bir biriyle ilgili olan iki sorunun cevabını gerektirir. Birincisi bir İslami devletin başkanı şurayla veya toplumun fertleri veya hak sahibi fertleriyle istişare etmede zorunlu bir yükümlülük altında mıdır? İkincisi bir İslam devletinin başkanının *şura* sürecinin sonucunda ortaya çıkan fikri uygulama yükümlülüğü var mıdır?

Birinci soru hakkında, herhangi bir İslam devlet başkanının, devlet yönetimi ve devlet meselelerinin çözümü ile ilgili bütün konularda, *şurayı* oluşturmak ve *şuraya* başvurmak zorunda olduğu hususunda, İslam âlimleri

³ Kur'an-ı Kerim, Şura Suresi (42'nci Sure), 38'nci ayetin meali.

arasında geniş bir fikir birliği olduğu görülmektedir⁴. Peygamber (s.a.) hemen hemen bütün dünyevi konularda hatta karmaşık askeri konularda bile *şura*-ya yönelmiş ve başvurmuştu.⁵

Fakat ikinci soru hakkında iki temel görüşün olduğu görülmektedir: Bazı İslam âlimleri devlet başkanının *şura* sürecinin sonunda ulaşılan fikri benimseyip benimsememe ve uygulayıp uygulamama konusunda serbest olduğu görüşünü savunurlar.⁶ Şua n çoğunluğu meydana getiren diğerleri ise devlet başkanının şuradan çıkan fikri veya şuraya katılanların çoğunluğunun fikrini kabul etmek ve uygulamak zorunda olduğu görüşünü kabul ederler.⁷ Bu görüşü destekleyenler Hz. Peygamber'in (s.a.) *şura* süreciyle ulaşılan fikirleri uyguladığını, Allah'ın ayetleriyle açık olarak belirtilmemiş çeşitli konularda inananların çoğunluğunun görüşünü kabul ettiğini savunurlar⁸. Yine, Hz. Peygamber (s.a.) inananların büyük bir çoğunluğunun desteğiyle kararlaştırılan *şura* ile bütün Müslüman milleti için önemli bir müessese bıraktı: İmam veya milletin lideri ve onun halefi olan kişi -Birinci halife veya devlet başkanı-. Bu önemli idi; çünkü halifeye hem dini hem de devlet meseleleri emanet edilmişti.⁹ Bu görüş destekçileri ayrıca *şurayla* ilgili Kur'an ayetlerinin ifadelerinin Müslümanların *şura* sürecinin sonucunu uygulaması gerektiği konusunda çok açık olduğunu, aksi takdirde *şuranın* anlamsız olacağını savunurlar.¹⁰

Kadınlar *Şura* Sürecini Katılabilirler mi?

Yukarıda da anımsatıldığı gibi, *Şura* hakkındaki Kur'an ayetlerinde *şuraya* kimlerin kesin olarak katılmasının uygun olduğuna ilişkin herhangi bir nitelik belirtilmemiştir. Kur'an ayetlerinin veya Hadis kurallarının hiçbir yerinde kadınların katılımını engelleyen veya engellenmeli şeklinde yorumlanabilen hükümler yoktur. Ayrıca kadınlar çeşitli İslam devletlerinde yüksek idari görevlerinde buldukları gibi *şura* sürecine katıldıkları da olmuştur.

Kadınların katılımını desteklemeyenler görüşlerini, İslam kuralları ve prensipleri üzerine değil; herhangi bir İslami prensip veya kurala dayanmayan sosyal kaygı ve korkular üzerine temellendirirler. Tabi ki sosyal kaygı ve

⁴ Bak., ör., El Kurtobi'nin ünlü Kur'an-ı Kerim Tefsiri, *El Fami Li Ahkâmu'l Kuran (Kuran Hükümlerinin toplamı)*, bölüm 4, s. 249; Rushdi Aziz Muhammed, *Islam: A Religion and an Order*, s.215(1988); Yahya İsmail, *Sunna's Model in the Relationship Between the Governor and the Governed*, s. 401(1985). (Bütün bu kaynaklar Arapçadır)

⁵ 4'ncü dipnotlardaki kaynaklara bak, *ibid*.

⁶ Al-Qurtobi, yukarıda 4'ncü dipnot, s. 252-3.

⁷ Bak., ör., Rüştü Aziz Muhammed, yukarıda 4'ncü dipnot, s. 220; Yahya İsmail, yukarıda 4'ncü dipnot, s. 403; Mahmud Şaloot, *Islam: Religion ve Shari'a*, (16'ncı baskı, 1990), s. 443 (Arapça); Ali Greşa, *Supreme Islamic Legitimacy, ikinci baskı, 1986, s. 217 (Arapça)*.

⁸ 7'nci dipnottaki kaynaklara bakınız, *Ibid*.

⁹ Hz. Muhammed (s.a.)'in sünnetleri ve Şeriat üzerine çalışan hemen hemen bütün yazarlar ve âlimler bu görüşü savunurlar.

¹⁰ Bak. Ör. Yahya İsmail, yukarıda 4'ncü dipnot, s. 403; Rüştü Aziz Muhammed, yukarıda 4'ncü dipnot, s. 220; Ali Greşa, yukarıda 7'nci dipnot, s. 217.

korkular, ülkeden ülkeye ve aynı ülkede zamandan zamana göre değişebilir. Bu konu hakkında üzerinde durulması gereken bir husus da günümüz yazarlarının çoğunun, kadınların *Şura* sürecine katılmaya ve kendi ülkelerindeki meseleyi çözmeye hakları olduğu fikrini destekledikleridir. Bu sebeple, kadınların *Şura* sürecine katılma hakkına sahip olmaları gerçekten İslami bir prensiptir.

Şura, Seçimler ve Demokrasi

İslam'da devlet ve kamu meselelerinde, *şura* iki temel hususu içine alır: Devlet başkanının seçimi ve devletin işleyişi ve işleyişin yasallığının ve teamüllere uygunluğunun denetimi.

Birinci konu hususunda, İslam hukukunda *şura* esnektir; doğrudan veya dolaylı seçimler çağdaş İslam yazarları tarafından *şura* sürecini tamamlayan bir metot olarak mütalaa edilmiştir. Bir İslam devletinin bütün üyelerinin özgür ve adil seçimlere katılmaya hakkı vardır.¹¹

İslam hukukunun ikinci konuda da çok esnek olduğu açıktır. Doğrudan veya dolaylı seçimler vasıtasıyla temsili müesseselerin kuruluşu – parlamento, halk meclisi veya istişare kurulu gibi – şeriata uygundur ve bu durum *şuranın* iyi bir şekilde uygulandığıdır. Böyle bir kurum, çeşitli kamu meseleleri hakkındaki kararlar hususunda tavsiye ve/veya izin vermek suretiyle yetkilendirilebilir. Ayrıca bu kurum gücün suiistimal edilmemesini ve şariat kurallarının ve temel prensiplerinin çiğnenmemesini garantilemek için yürütme organının herhangi bir tasarrufunun geçerlilik ve teamüllüğünü denetleme yetkisine sahip olabilir. Bu temsili müesseseler aynı zamanda bu beklentilere bağlı kalmalıdır.¹²

Fakat siyasi partiler şeriatla bağdaşmakta mıdır? Siyasi partilerin herhangi bir demokratik sistemin esaslı aksamlarından biri olduğu ileri sürülür; fakat siyasi partiler bir İslam devletinde serbestçe çalışabilirler mi? Şeriat, gerçekten bütün insanlar için eşit haklar tanımaktadır. Bu hak düşünce özgürlüğünü ve kendisini serbestçe ifade etme hakkını içeren siyasi hak ve özgürlükleri de içermekte olup; tüm toplum bu haktan yararlanabilmektedir. Binaenaleyh Kur'an şunu beyan eder:

“Ey insanlar! Doğrusu biz sizi bir erkekle bir kadından yarattık. Ve birbirinizle tanışmanız için sizi milletlere ve kabilelere ayırdık. Muhakkak ki Allah yanında en değerli ve en üstünüz en dürüst olanınızdır. Şüphesiz Allah bilendir, her şeyden haberdar olandır.”¹³

¹¹ Aynı görüş için bk. ör. Rüştü Aziz Muhammed, yukarıda 4'ncü dipnot, s. 222-3.

¹² *Ibid*, s. 220.

¹³ *Kur'an-ı Kerim, Hucurat Suresi, (49'ncü Sure)*, 13'ncü ayetin meali.

Peygamber (s.a.), dürüstlüğün muameledeki farklılık için tek sebep olduğunu vurgulamıştır.¹⁴

İslam hukukunda düşünce, ifade ve muhalefet özgürlükleri de sağlanmış ve korunmuştur. İslam hukukuna göre herkesin, başkasının kendisini ifade etme özgürlüğüne müdahale etmeme yükümlülüğü ve yüksek devlet memurları veya hükümet temsilcileri tarafından işlenen bir haksızlığı veya hukuka aykırı bir işlemi düzeltme veya bunların düzeltilmesini talep etme hakkı vardır.¹⁵

Muhalefet özgürlüğünü, ifade ve düşünce özgürlüğünü içeren kamu ve siyasi hak ve özgürlükler, bireylerin *Şura* sürecine bizzat katılmalarına hukuki dayanak teşkil etmektedir. Bu şekilde devletin çıkarını en iyi koruyan, geliştiren ve gerçekleştiren uygun kararlara varılacaktır. Siyasi partiler, sivil toplum örgütleri ve genel ve uzmanlaşmış organizasyonlar bu hakların ve *şura* sürecinin uygulanmasında birer aracı olmaktadır. Bazı yazarlar, şeriatın siyasi partilerin kurulmasını teyit etmediği fikrini savunurlar. Bu yazarlara göre siyasi partiler, milletin parçalanmasına veya Müslüman toplumun birlik ve uyumunun milletin düşmanları lehine olacak şekilde zarara uğramasına vesile olabilmektedir. Fakat birçok çağdaş yazar Şeriatın, siyasi partilerin kurulmasını engellemediğini ve parti kurmak veya partilere katılma hakkının tanınmış olduğunu, siyasi partilerin yasaklanmasına ilişkin sarih bir prensip veya kuralın mevcut olmadığını savunurlar.¹⁶ Lakin siyasi partiler yine de iki koşulu sağlamak zorundadır: İslam'ı bir din ve hukuk olarak kabul etmeli ve buna karşı hareket etmemeli ve de devletin ve milletin düşmanları menfaatlerine çalışmamalı, onlara yardım etmemelidir.¹⁷ Fakat her bir parti devlet meselelerinin çözümüne dair metotlarda ve devlet yönetimine ilişkin konularda kendi anlayışına sahip olabilir.

Günümüzde, siyasi partiler kamu ve siyasi hakların etkili olarak uygulanmasının ve *şura* sürecine katılımın sağlanmasının vazgeçilmez metodu olarak kabul ediliyorlar. Bu husus şu an son derece önemlidir; çünkü siyasi partiler kamu ve hükümet meseleleriyle ilgilenmek üzere daha iyi hazırlanabilir ve organize olabilirler. Ayrıca bireylere nazaran yolsuz, yersiz hareket ve durumların düzeltilmesinde daha etkin rol alabilirler. Daha açık bir ifadeyle, bireyler, birleşerek kurdukları siyasi partiler kadar etkili olamayabilirler. Bu arada şu husus da unutulmamalıdır ki; siyasi partiler, bireylerin *şura* sürecine katılımını, bireylerin kendilerinden daha etkin bir şekilde tetiklerler.¹⁸

¹⁴ İlgili Peygamber (s.a.) hadisleri için bak. Muhammed El Gazali, *İnsan Hakları*, üçüncü baskı, 1984, s. 16, (Arapça).

¹⁵ Muhammed El Gazali, *ibid.*, s. 59 ve70; Fehmi Huvadi, *Islam and Democracy*, 1993, s. 86 (Arapça).

¹⁶ Fehmi Huvadi, *ibid.*, s. 150.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*, s. 151.

Şura Bütün İnsan Haklarının Garantisi midir?

Şura hayatın bütün alanında uygulanabilir ve Müslüman milletinin ve insanların hayatları için zaruri bir müessesedir. Üstelik şura politik, ekonomik veya sosyal nitelikli bütün kamu meseleleri hakkındaki kararları almanın bir usulüdür. Böylece şura İslam hukukunda bütün insan hakları için olmazsa olmaz bir garanti şekli olmaya başlamıştır. Bireylerin bizzat katılımı olmaksızın alınacak kararlarla, devlet meseleleri çözülmeye kalkılırsa veya devlet başkanının ve hükümetin hatalarının ve yetkilerini kötüye kullanımının düzeltilmesi istenirse, insan hakları kolaylıkla ihlal edilebilir. Devlet başkanları ve hükümetler insanlara karşı sorumlu olmayabilir ve yönetimlerinde İslam hukukuna göre meşruiyetlerini yitirebilirler. Lakin şura her meselede doğru bir şekilde uygulanırsa, devlet başkanlarının insan haklarından uzak bir şekilde yönetim sergilemesi imkânsız olacaktır. Dolayısıyla bir hâkim önüne gelen bir dosyada hukuku uygularken, şura süreciyle elde edilen bir kararın insan haklarını ihlal ettiği şeklinde hüküm tesis etmesi düşünülemez. Şuranın her alanda uygulanmaması, insan haklarının kötüye kullanılması ve zulmedilmesi sonucunu doğuracaktır.

Siyasi alanda ve devlet meselelerinde, şariat içerisindeki şura batı sistemlerindeki demokrasiye tekabül etmektedir. Eğer demokrasi insanlar için insanlar tarafından, insanların yönetimi ise şariat içerisindeki şura da insanların kendi menfaatlerine en iyi gelecek şekilde, kendileri tarafından ve şariat ilkelerine uygun olarak kararlaştırılan bütün kararları garantileyen bir yöntemdir. İlaveten şura bütün diğer kamusal, özel, ekonomik ve sosyal konulara kadar genişlemiştir, bundan dolayı demokrasiden nüfuz ettiği alan açısından daha geniştir. Demokrasinin temelleri ile siyasi alandaki şuranın temelleri birbirine benzer – şura ve demokrasi birbirine düşman değildir - .

Sonuç olarak devlet meselelerine ilişkin kararları almada insanların katılmak zorunda olduğu prensibinin kökeninin, 14 yüzyıl önce Hz. Peygambere (s.a.) gönderilen Allah'ın ayetlerinde yer alan şura prensibinin içerisinde bulunduğu vurgulanmalıdır. Dolayısıyla bu prensip batı devletlerinde gereksinim duyulduğu gibi herhangi bir siyasi hareket veya sivil mücadele olmaksızın şariat içerisinde yer almıştır.

İSLAM HUKUKUNDA TERK KAVRAMI VE DELİL DEĞERİ¹

Ebu'l-Fadl Abdullah Muhammed es-Siddîk el-Gumârî²

Çev. Hasan ÖZER³

The Concept of "Abandonment" in Islamic Law and its Evidence Value

This Translation consists of two Works in the name of "*Husnu't-Tafahhum Wa'd-Dark Li Masalati't-Tark*" committed to paper by Abdullah b. Shamsuddîn Muhammad b. Muhammad As-Siddîk Al-Gumârî, who is from Marokko, and "*Al Bayân Fi Namâzaci Li-Ashyâi Lam Ya'alha'n-Nabiyyu 'Alayhi's-Salâm*", which is the continuation of this subject and written by Safvat Cavdat Ahmad.

The First Work includes eleven titles as "Content Speech", "the Writing Reason of This Article", "Introduction", "Abandonment", "Kinds of Abandonment", "Abandonment Does Not Bear Witness to Illicit", "An Unfounded Charge", "The Opinion of Ibn Taymiyya about Abandonment", "An Authentic Hadîths Supporting Our Opinion" and "Conclusion". In this Book, it has been examined the definition of *Abandonment*, its place in Islamic Law, what this concept means and some discussions connected with the subject.

As for in the Second Work, it is discussed actions that were not present at the time of the His Highness Prophet Muhammad and whether these actions can be done or not. The titles that this Book includes are these: "Celebrating the Birthday of His Highness Prophet Muhammad", "Celebrating the Holy Night of Ascension", "Living the Fifteen Night of Shaban Month", "The Farewell of Funeral by Worship Ceremonies", "Reading the Holy Qur'ân in the House for a Dead Person", "Reading the Holy Quran for a Dead Person at the Head of His Grave Before Burying and After Burying into the Grave" and "Performing Tarawih Prayer More than Eight Bowing Acts".

Key Words: Abandonment, Islamic Rules, the Reason of Abandonment, Illicit, Evidence.

¹ *Hüsnu't-tefehüm ve'd-derk li meseleti't-terk*, Mektebetü'l-Kahire, Kahire, birinci baskı, h. 1423- m. 2002.

² Faslı Alim. Asıl adı Abdullah b Şemsuddîn Muhammed b Muhammed es-Siddîk'tir. Cenadil Âhir 1328/1908 de Tanca'da dünyaya geldi. İlim talebine babasında başladı sonra Fas Câmîatu Karaviyyin, Mısır, Hicaz bölgelerine ilim tahsili için gitti. Hadis, kelim, tefsir, fıkıh usûlü, dil ve diğer konularda eserler telif etti. Ezherde 12 bilim dalında yapılan imtihanı başarıyla tamamladı ve Ezher diplomasına sahip oldu.

³ 1413/1993 yılında Tanca da vefat etti. Kabri Tancada babasının yanındadır (Çev.).

³ TC. Diyanet İşleri Başkanlığı Selçuk Eğitim Merkezi/KONYA, hasankafiyeci@hotmail.com

Takdîm

Terk bir delil değildir bizim dinimizde
Ne men'i gerektirir, ne de vacipliği
Peygamber yapmadı diye yasak koymak isteyen,
Onun terkini sadık ve doğru bir hüküm bilen
Kaybeder bütün delillerin yolunu,
Sahih hükümde bile yanılır hüsrana düşer.
Muhalifini azap ile de tehdit ederek
Nehiy gelmedikçe yasak mümkün değildir.
Ya da kınanır o fiil, duyurulur cezası
Yahut hem haram kılar hem de ayıplar yaparı.

(Müellif)

Bu Makalenin Telif Sebebi

Bizi doğru yola ileten, hüccet ve delili bilmeye muvaffak kılan Allah'a hamdolsun. Salat ve selam, Efendimiz Hz. Muhammed'e ve onun şerefli ailesine olsun. Allah, onun sahabilerinden ve yolundan gidenlerden razı olsun.

Çok değerli talebem Mahmud Saîd *terk* konusunda okuyucuların zihinlerindeki şüphe ve tereddütleri gideren bir makale yazmamı benden talep etti ve bu konuda *İtkânü's-San'a* isimli eserde özet bir bilgiye rastladığını da ekledi. Onun bu talebine olumlu karşılık verdim ve isteğini yerine getirdim. Bu makaleyi konuyu iyice tetkik ederek yazdım ki okuyucu, istidlâl konusunda isabetli hareket edebilsin ve delillerin makbul olanı ile olmayanını birbirinden ayırabilsin. Muvaffak kılacak ve yol gösterecek olan Allah'tır. Ben de yalnızca O'na dayandım.

Giriş

Müctehid imamların ispat vasıtası olarak kullandıkları şer'î delillerin hepsini şöyle sıralayabiliriz:

Kitap ve Sünnetin şer'î delil oluşunda müctehid imamlar arasında ihtilaf yoktur. İcma ve Kıyasta ise ihtilaf edilmiştir. Cumhur, İcma ve Kıyası delil olarak kullanmıştır. Fıkıh usûlünde genel kabul görmesi sebebiyle bunların şer'î delil olması tercih edilmiştir. Ayrıca dört imamın ihtilaf ettiği deliller de vardır ki onlar mürsel hadis, sahabe kavli, şer'u men kablênâ, istishâb, istihsân ve Medine halkının amelidir. Bunlar geniş olarak Sübkî'nin (v. 771/1370) *Cem'u'l-Cevâmi'* isimli eserinin İstidlâl bölümünde açıklanmıştır.

Şer'î Hükümler

Şer'î hüküm, Allah'ın, mükellefin fiilleriyle ilgili hitabıdır. Bu da beş çeşittir.

1- Vacib (Farz): Yapanın mükâfatlandırıldığı, terk edenin ise cezalandırıldığı fiillerdir. Namaz kılmak, zekat vermek, Ramazan orucunu tutmak ve ana babaya iyilik etmek gibi.

2- Haram: Yapanın cezalandırıldığı, terk edenin ise mükâfatlandırıldığı fiillerdir. Faiz yemek, zina etmek, ana babaya âsi olmak ve içki içmek gibi.

3- Mendub: Yapanın mükâfatlandırıldığı, terk edenin ise cezalandırılmadığı fiillerdir. Nafile namaz kılmak gibi.

4- Mekruh: Terk edenin mükâfatlandırıldığı, yapanın ise cezalandırılmadığı fiillerdir. Sabah ve ikindi namazlarından sonra nafile namaz kılmak gibi.

5- Mübah ve Helal: Yapılmasında ve terk edilmesinde mükafat veya ceza bulunmayan fiillerdir. Helal ve temiz yiyeceklerin yenmesi, ticaret yapılması gibi.

İslâm fihhının üzerine kurulu olduğu hüküm çeşitleri bunlardır. Sahabî olsun veya olmasın herhangi bir müctehidin yukarıda zikredilen şer'î delillerden birini kullanmadan sözü edilen hükümlerden birini vermesi caiz değildir. Bütün bunlar "din" kavramından, ayrıca açıklamaya ihtiyaç duyulmayacak şekilde zaruri olarak anlaşılmaktadır.

Terk

Hakkında bu makaleyi kaleme aldığımız *terk* kavramıyla kastettiğimiz, Hz. Peygamber'in bir şeyi yapmaması; selef-i salihînin de, rivayetlerde haramlığını ya da kerahetini gerektirecek bir nehy bulunmamasına rağmen bir şeyi yapmaktan kaçınmalarıdır.

Müteahhirin dönemi âlimlerinin çoğu *terki*, bu konudaki fiilleri yapmanın hoş olmadığına veya haramlığına çokça delil getirdiler. Bu meseleyi fazlaca önemseyen ve fikirlerini onun etrafında oluşturan bazı âlimler de *terkle* istidlâlde aşırıya gittiler. Araştırmam esnasında İbn-i Teymiyye'nin (v. 728/1328) *terki* ispat vasıtası olarak çokça kullandığını ve birçok konuda ona dayandığını gördüm. Bu konuların açıklaması aşağıda gelecektir.

Terk Çeşitleri

Hz. Peygamber'in bir şeyi terk etmiş olması, o şeyin haram olması dışında, birçok sebebe dayanıyor olabilir:

1- Hz. Peygamber terk ettiği bir şeyi, âdeti olmadığı için terk etmiş olabilir. Örneğin Hz. Peygamber'e kızartılmış bir keler ikram edildiğinde önce yemek için elini uzatmış, "bu kelerdir" denmesi üzerine de onu yemekten vazgeçmiştir. "Bu haram mı?" diye sorulunca da "hayır, haram değil. Ancak benim büyüdüğüm çevrede bunu yemek âdetten değildir. Bu yüzden onu mekruh görüyorum" demiştir.⁴

Buhârî ve Müslim'de geçen bu hadis, iki şeye delâlet eder:

a) Hz. Peygamber'in bir şeyi yapmaya yöneldikten sonra vazgeçmesi, onun haramlığını göstermez.

b) Hz. Peygamber'in bir şeyi tiksindirici bulması, onun haramlığına delalet etmez.

2- Hz. Peygamber bir şeyi, unuttuğu için terk etmiş olabilir. Örneğin, bir namazda eksiklik (veya fazlalık) yaparak yanılmıştı. "Namaz hakkında yeni bir hüküm mü geldi?" diye sorulduğunda, "ben de bir insanım. Sizin unuttuğunuz gibi unutabilirim. Unuttuğumda bana hatırlatın" buyurdu⁵.

3- Bir şeyi, ümmetine farz kılınır endişesiyle terk etmiş olabilir. Örneğin ashab-ı kiram, Hz. Peygamber'le beraber teravih namazını kılmak üzere toplandığında teravih kıldırmaı terk etmişti.⁶

4- Bir şeyi, üzerinde düşünmediği veya aklına gelmediği için terk etmiş olabilir. Örneğin Hz. Peygamber, Cuma hutbesini bir hurma kütüğü üzerinde okurdu. Hutbe esnasında kullanacağı bir minber yapmayı düşünmemişti. Kendisine, üzerinde hutbe okuyacağı bir minber yapılması teklif edildiğinde, sesin daha iyi ulaşmasını sağlayacağı için bu fikri uygun buldu ve onayladı. Aynı şekilde sahabe-i kiram, yabancı heyetlerin kendisini kolay-

⁴ Buhârî, "Eti'me", 13; Nesâî, "Sayd", 26; İbn Mâce, "Sayd", 16; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, IV, 108. (Çev.)

⁵ Buhârî, "Salat", 31; Müslim, "Mesâcid", 19. Abdullah ibn Mes'ûd şöyle dedi: Peygamber (sav) namaz kıldırıldı. İbrâhîm Nehâî: Ama Peygamber namaz arttı mı, yoksa eksik mi kıldırıldı bilmiyorum, dedi. (Sonra İbn Mesû'd'un lâfzını rivayete dönerek, şöyle dedi): Peygamber selâm verince, kendisine hitaben: Yâ Rasûlallah, namaz hakkında yeniden bir şey mi geldi? diye soruldu. Rasûlallah: "(Yok) neden sordun?" dedi. Yâ Rasûlallah şöyle böyle kıldırıldı da ondan, dediler. Bunun üzerine Rasûlallah (hemen teşehhüd vaziyeti almak için) iki bacağı kırıp ve kibleye karşı yönelip iki secde ettikten sonra selâm verdi. Yüzünü bize döndürünce şöyle buyurdu: "Şu muhakkak ki, şayet namaz hakkında yeni birşey gelmiş olaydı, onu size elbette haber verirdim. Lâkin ben de sizin gibi beşerim. Siz unuttuğunuz gibi, ben de unuturum. Bir şey unuttuğum zaman bana hatırlatınız. İçinizden biri namazda şüphe edecek olursa doğruyu araştırın, (doğrudur diye verdiği) karar üzerine namazınızı tamamlayın. Sonra selâm versin, ondan sonra da iki kerre secde etsin."

⁶ Buhârî, "Teheccüd", 5; Müslim, "Salâtü'l-Müsâfirîn", 177; Ebû Davud, "Salât", 318; Nesâî, "Kıyâmu'l-Leyl ve Tatavvu'u'n-Nehâr", 4; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 177 (Çev.).

ca tanımları için kerpiçten bir kürsü yapılmasını teklif ettiklerinde, daha önce aklına gelmemiş olan bu fikri kabul etmiştir.⁷

5- Umum ifade eden ayet ve hadislerin içeriğine dâhil olduğu için terk etmiş olabilir. Örneğin Hz. Peygamber, duhâ (kuşluk) namazını kılmayı ve mendub olan birçok şeyi bazen terk ederdi. Çünkü bunlar "...Hayır işleyin ki kurtuluşa eresiniz"⁸ ayetinin içeriğine dâhildir.⁹

6- Bir şeyi, yaptığı takdirde sahabenin tamamı veya bir kısmı tarafından yanlış algılanacağı endişesiyle terk etmiş olabilir. Örneğin Hz. Peygamber, Buhari ve Müslim'de geçen bir hadisinde Hz. Aişe'ye şöyle demiştir: "Eğer insanlar küfürden yeni kurtulmuş olmasalardı, Kâbe'yi yıkar ve İbrahim'in (as) inşa ettiği temeller üzerine yeniden yapardım. Çünkü Kureyş o temellerden daha dar yaptılar."¹⁰ Kendi ifadesinden de açıkça anlaşıldığı gibi Hz. Peygamber Kâbe'yi yıkıp yeniden yapmayı, henüz yeni müslüman olmuş Mekkeli ashabının yanlış anlamalarını engellemek için terk etmiştir.

Hz. Peygamber'in bir şeyi terk etmesi, hadis kaynaklarını tetkik eden kişilerin öğrenebileceği başka sebeplere binaen de olabilir. Hiçbir hadis veya rivayette Hz. Peygamber'in haramlığı ya da mekruhluğu açıkça belirtilenler dışında bir şeyi, niçin terk ettiğine dair bir açıklama bulunmamaktadır.

"Terk" Haramlığa Delalet Etmez

Bir şeyin terk edilmesinin onun haramlığına delalet etmeyeceğini *er-Reddü'l-muhkemü'l-metîn* isimli kitabımızda detaylı olarak açıklamıştık. Aşağıdaki ifadeler oradan alınmıştır. Bir şey terk edildiğinde onun yapılmaması gerektiğine dair açık bir nass yoksa yalnız başına *terk*, o fiilin haram ya da mekruh oluşuna delil olmaz. Sadece o fiilin terk edilebileceğini gösterir. Terk edilen fiil, haram ya da mekruh da olabilir. Fakat tek başına *terk*, o şeyin haram ya da mekruhluğunu ifade etmez. Bunun için başka bir delil daha gerekir.¹¹

Bu kaideyi İmam Ebû Said b. Lüb (v. 782/1381) de ifade etmiştir. O, "Namazın Akabinde Dua Etmeyi Hoş Karşılamayanlara Cevap" başlığı altında şöyle demiştir: "Namazların arkasından dua etmeyi hoş görmeyenlerin önemli delili, bu şekilde dua yükümlülüğünün seleften nakledilmemiş olmasıdır." Dayandıkları bu bilginin doğruluğunu kabul etsek bile, bir fiilin terk

⁷ Tirmizî, "Cuma", 362; İbn Mâce, "İkâmetü's-Salat ve's-Sünne", 199; Müsnedü's-Şafi'i, s. 65. Tirmizî, bu manaya yakın ifadelerle rivayette bulunmuş ve hadisin "hasen garip sahih" olduğunu söylemiştir. Elbâni de aynı hadisi sahih görmüştür (Çev.).

⁸ Hac (22), 77.

⁹ Buradaki "hayır" kavramının içerisine namazla beraber başka fiiller de girdiği için Hz. Peygamber bazen duha namazını tercih etmiş, bazen de başka hayırlı fiillerle meşgul olmuştur (Çev.).

¹⁰ Buhârî, "Hacc", 42; Müslim, "Hacc", 69; Nesâî, "Hacc", 125; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 57. (Çev.)

¹¹ bk. Abdullah Muhammed Sıddık el-Gumârî, *er-Reddü'l-muhkemü'l-metîn, Mektebetü'l-Kahire*, 1986, s. 49.

edilmiş olması, o fiilin terkinin caiz oluşundan ve terk edilmesiyle bir sıkıntının giderilmiş olmasından başka bir hüküm doğurmaz. Diğer taraftan *terk*, o fiilin haram kılındığı ya da yapılmasında kerahet bulunduğu anlamına da gelmez. *Terkin* haramlığı ya da keraheti gerektirdiği, özellikle dua gibi, dinde sağlam kökleri olan ve uygulana gelmiş bir meselede hiç söylenemez.

İbn Hazm (v. 456/1064) *Muhallâ* adlı eserinde Hanefilerin ve Malikilerin, İbrahim en-Nehaî'nin (v. 96/714) "Hz. Ebubekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman (ra) akşam namazının farzından önce iki rekât nafîle kılmıyorlardı" sözünü bu iki rekât namazı kılmanın kerahetine delil getirdiklerini zikretmiş ve bu görüşü şöyle diyerek reddetmiştir: "Bu rivayet sahih olsa bile, burada *terkin* keraheti gerektirdiğine dair bir delil yoktur. Çünkü bu rivayette, onların bu iki rekattan nehyettikleri zikredilmemiştir." İbn Hazm ayrıca Hanefi ve Malikilerin, İbn Ömer'in "ashaptan hiç kimsenin akşamın farzından önce sünnet kıldığını görmedim" sözünü delil getirdiklerini zikrettikten sonra buna şöyle cevap verir: "Bu rivayet sahih olsa bile, İbn Ömer'in bu sözünde de bu iki rekâtın nehyedildiği manası yoktur. Biz, açıkça nehyedilmediği sürece nafîle bir namazın terkinin inkar etmiyoruz (yani terk edilebileceğini kabul ediyoruz)."¹² Yine İbn Hazm *Muhallâ*'da, ikinci namazının farzından sonra iki rekât kılma hususunda şöyle demiştir: "Hz. Ali'nin naklettiği hadisler, ikindinin farzından sonra nafîle kılınamayacağına delil olmaz. Çünkü o sadece, Hz. Peygamber'in bu şekilde nafîle kıldığını gören kimseyi bilmediğini söylemiştir. Bu rivayetten, bu iki rekâtın nehyedildiği veya mekruh olduğu hükümü çıkmaz."¹³

Bu konuda başka bir örnek de şudur: Hz. Peygamber Ramazan haricinde hiçbir ayı tamamıyla oruçlu geçirmemiştir. Bundan da, bir ayın tamamında nafîle oruç tutmanın mekruh olduğu sonucu çıkmaz. İşte bunlar, *terkin*, bırakın haramlığı kerahete bile delil olamayacağını gösteren açık naslardır.

Eleştiride aşırıya giden bazı kimseler "*terk*, tek başına haramlık ya da kerahet ifade etmez" kaidelerini kabul etmeyerek bunun usûl kaidelerinden olamayacağını söylediler. Onların bu inkârı, koyu bir cehaletten ve hastalıklı bir akıldan kaynaklanmaktadır.

İşte şimdi bu görüşümüzün delillerini farklı yönlerden açıklayacağız:

1- Bir şeyin haramlığı veya keraheti için şu üçünden biri mutlaka bulunmalıdır:

a. "Nehiy" ifadesi. "*Zinaya yaklaşmayın*"¹⁴ ve "*Mallarınızı aranızda batıl yollarla yemeyin*"¹⁵ ayetlerinde olduğu gibi.

¹² *el-Muhallâ*, II, 254.

¹³ *el-Muhallâ*, II, 271.

¹⁴ İsrâ (17), 32.

¹⁵ Bakara (2), 188.

b. "Tahrim" lafzı. "*Leş, kan, domuz eti, ... size haram kılındı*"¹⁶ ayetinde olduğu gibi.

c. Fiilin kınanması veya yapanın ceza ile tehdit edilmesi. "*Aldatan bizden değildir*"¹⁷ hadisinde olduğu gibi. *Terk* bu üçünden birine girmediğine göre, haramlığı gerektirmez.

2- Allah Teâlâ, Haşr suresinde "*Peygamberin size verdiklerini alın, nehyettiklerinden kaçının*"¹⁸ buyurdu. "*Terk ettiklerinden kaçının*" buyurmadı. Dolayısıyla *terk* haramlığı ifade etmez.

3- Hz. Peygamber "*size emrettiğim şeyleri gücünüz yettiğince yapın. Yasakladığım şeylerden de kaçının*"¹⁹ buyurdu da "*terk ettiklerimden kaçının*" demedi. Dolayısıyla *terkin* haramlığa delalet ettiğini nasıl söylebilir.

4- Usûlcüler, sünneti "Hz. Peygamber'in sözleri, fiilleri ve takrirleri"²⁰ diye tarif ettiler. Ancak sünnetin bu tarifine Hz. Peygamber'in *terk* ettiklerini katmadılar. Çünkü bu bir delil değildir.

5- Daha önce geçtiği üzere, "hüküm, Allah'ın hitabıdır". Usulcüler de hükme, Kur'an'ın, Sünnetin, icma ve kıyasın delalet edebileceğini söylemişlerdir. *Terk* ise bunlardan biri değildir. Dolayısıyla delil olmaz.

6- Yine daha önce geçtiği üzere, *terk* haramlığın dışında birçok şeye yorumlanabilir. Usûl kaidesine göre, "kesin olmayan (birçok manaya ihtimali bulunan) ifadelerle delil getirilmez". Üstelik daha önce de Hz. Peygamber'in, *terk* ettiği herhangi bir şeyin haram olduğunu belirtmeyip sadece *terk* etmekle yetindiğine dair bir rivayet bulunmadığı da geçmişti. Tek başına bu bile *terk* ile delil getirilemeyeceğini göstermeye yeterlidir.

7- *Terk*, bir fiilin yapılmaması olduğu için asıldır. Çünkü fiillerde asılan o fiilin yapılmamasıdır (*ademü'l-fi'l*). Fiili yapmak ise asıl değil, sonradan ortaya çıkan bir durumdur. Asıl olan bir şey, lughat ve ıstılah olarak başka bir şeye delil olmaz. Dolayısıyla *terk* haramlığı gerektirmez.

Temelsiz Bir İddia

İbn Sem'ânî'nin (v. 450/1058) şöyle bir iddiası var: "Rasûlüllah (as) bir şeyi *terk* etmişse, bizim de ona uyarak o şeyi *terk* etmemiz gerekir. Hz. Pey-

¹⁶ Mâide (5), 3.

¹⁷ Müslim, "İman", 164; Ebu Davud, "Buyû", 50; Tirmizî, "Buyû", 72; İbn Mâce, "Ticarât", 36; Dârimî, "Buyû" 10; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 50, 142, 417; III, 466.

¹⁸ Haşr (59), 7.

¹⁹ Buhârî, "İ'tisam", 2; Müslim, "Fedâil", 37.

²⁰ Âmidî, *el-İhkâm fi usûlü'l-ahkâm*, 1, 155,156.

gamber'in keler yemekten kaçındığını gördüklerinde sahabenin de yemeyip Hz. Peygamber'den bunun sebebini sorması bunun delilidir.”²¹

Bu iddiaya, keler yemenin haram olmadığını söyleyerek cevap verilebilir. Daha önce geçtiği gibi, bu hadis aslında, terkin haramlığı gerektirmediğine delildir. Hadis, Sem'ânî'nin görüşünü desteklemez, bilakis onun aleyhine delil oluşturur. Daha önce zikrettiğimiz gibi, *terk* çok çeşitli anlamlara gelebilir. Hz. Peygamber'in kendi yöresinin örfünde bulunmaması veya unutulması sebebiyle veya başka bir sebeple bir fiili terk etmesi muhtemel iken, bütün terklerinde ona uymak nasıl vacip görülebilir.

“Terk” Konusunda İbn Teymiyye'nin Görüşü

İbn Teymiyye'ye, bir kimsenin türbeye gidip orada medfun kişiyi vesile kılarak, kendisinde, atında veya devesinde bulunan bir hastalığın giderilmesi vb. bir konuda Allah'tan yardım talep etmesi hakkında sorulduğunda uzunca bir cevap vermiştir. Bu cevabı şöyle özetleyebiliriz:

Sahabe ve Tabiinden hiç kimse böyle bir şey yapmadı. Müctehid imamlardan hiç biri de böyle bir tavsiyede bulunmadı. Yani Sahabe Hz. Peygamber hayatta iken ondan kendileri için dua talebinde buldukları halde, vefatından sonra kabrine gidip dua talebinde bulunmadılar.

İbn Teymiyye'ye cevap olmak üzere ben şunu derim: Sen de biliyorsun ki bu bir çok yönden, onun iddialarına delil olamaz:

Birincisi: Sahabenin böyle bir şeyi yapmamaları, bunun ittifak edilen bir şey olmasını muhtemel kılar (Yani onlar Hz Peygamber vefat ettikten sonra ondan dua talebinde bulunmamakta ittifak etmişlerdir).

İkincisi, böyle bir dua talebini Sahabe caiz görmüyor olabilir.

Üçüncüsü, caiz gördükleri halde, terk etmeyi daha efdal kabul ettiklerinden terk etmiş olabilirler. Bunların dışında başka ihtimaller de söz konusu olabilir. Buradan hareketle şöyle bir kaide söylenebilir: “Bir olayın/ifadenin farklı manaları içermesi, onu delil olmaktan çıkarır; artık onunla delil getirilmez.”

Bu konuya şunu da ilave edebiliriz. Sahabe, vefatından sonra Hz. Peygamber'den dua talebinde bulunmayı caiz görmedikleri için terk etmiş değillerdi. Şu olay, bu görüşümüzü desteklemektedir: Hz. Ömer döneminde şiddetli kuraklığın olduğu bir yıl, Sahabeden Bilal b. Haris el-Müzenî, Hz. Peygamber'in kabrine giderek “Ya Rasûlallah! Ümmetin için Allah'tan yağmur iste” diye seslendi. Hz. Peygamber de rüyasına girerek “Ömer'e git, kendisine yağmura kavuşacağınız müjdesini ver ve “gerekli tedbirleri al” dediğimizi

²¹ İbn Semâni, *Gavatu'l-edille*, I, 287. (Çev.)

ilet” dedi. Bilal rüyasını Hz. Ömer’e anlattı. O da ağlayarak “Allahım! Elimden geleni yapacağım” dedi.²² Bu davranışı sebebiyle Bilal b. Hâris’i azarlamadı. Şayet onun bu davranışını Sahabe caiz görmüyor olsaydı, Hz. Ömer onu mutlaka azarlardı.

Görüşümüzü Destekleyen Sahih Bir Hadis

Buhârî (v. 256/870) *Sahih*’inde²³ “Hz. Peygamber’in Fiillerine Uymanın Gerekliliği” başlığı altında İbn Ömer’in şöyle dediğini naklediyor: “Hz. Peygamber (as) altın bir yüzük kullanmaya başladı. Bunu gören Sahabe de altın yüzük taktı. Hz. Peygamber: “*Ben altın bir yüzük kullanıyordum, bundan sonra hiçbir zaman altın yüzük takmayacağım*” dedi ve parmağındaki yüzüğü çıkarıp attı. Bunun üzerine Sahabe de yüzüklerini çıkarıp attı. İbn Hacer (v. 852/1449) dedi ki: Sahabenin hem yapmada, hem de terk etmede Peygamber’i örnek almalarını kapsadığı için Buhari sadece bu hadisle yetindi. Bana göre, İbn Hacer’in burada *terk* ile kastettiği şey caizliktir. Çünkü yüzüğü çıkarıp atmak (yaparken, yapmayı bırakma anlamında) bir fiildir. Onlar da fiilde onu örnek aldılar. Terk de o fiilden kaynaklanmaktadır. Aynı şekilde Hz. Peygamber namazda ayakkabılarını çıkarınca Sahabe de ayakkabılarını çıkararak onu örnek almıştı.²⁴ İşte bu, neticesi *terk* olan bir fiildir. Açıkça görüldüğü üzere bunlar, bizim konumuzun örnekleri değildir. Ve yine biz, Sahabenin Hz. Peygamber’den sadır olan her konuda kendisine uymasını yadırgamıyoruz. Aksine her konuda Hz. Peygamber’e uymada ebedi mutluluk ve kurtuluş olduğu görüşündeyiz. Fakat Hz. Peygamber’in doğum gününü kutlama, mi’rac gecesini ihya etme örneklerinde olduğu gibi, Hz. Peygamber’in terklerinin (yapmadıklarının) haram olduğunu söyleyemeyiz. Çünkü bu Allah’a iftira etmek olur. Zira *terk* haramlığı gerektirmez.

Selef âlimlerinin de bir şeyi terk etmeleri, yani yapmamaları, o şeyin haram kılındığına delalet etmez. İmam Şafiî bu konuda şöyle diyor: “Şer’î bir dayanağı olan herhangi bir şey, selef yapmamış olsa bile bidat değildir. Çünkü onların bir şeyi yapmayı terk etmeleri, o dönemde kendilerine ait bir özür sebebiyle olabilir veya terk etmek yapmaktan daha faziletli görülmüş olabilir. Yahut seleften hiç kimseye o fiilin yapıldığı ulaşılmış olabilir. Daha önce izahını yaptığımız gibi *terk* tahrimi gerektirmez; terk edilen şeyi yapmanın caiz oluşunu gerektirir. Hadis kitaplarında da bu anlamı görmemiz mümkündür. Ebu Davud (v. 275/889) ve Nesâî (v. 303/915), Cabir’in (ra) şöyle

²² el-Muttakî, Ali b. Hüsâmeddîn, *Kenzü’l-Ummâl*, VIII, 694; Mâlik b. İyâz ed-Dâr’ın naklettiği rivâyet için bk. İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VI, 256, hadis no: 32002; İbn Asâkir, *Târihu Dimaşk*, c. 56, s. 489; Ayrıca kabir ve rüya kısmının yer almadığı rivâyet için bk. Abdürrezzâk, *Musannef*, III, 87, hadis no: 4902; Buhârî, *et-Târihu’l-kebir*, VII, 304, no: 1295; Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, III, 351-352; İbn Hacer, İbn Ebî Şeybe’nin isnadının sahih olduğunu söyler. bk. Fethu’l-bârî, II, 495-196 (Çev.).

²³ Buhârî, “*el-İtisam bi’l-Kitâbi ve’s-Sünne*”, 4; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 18, no: 4677 (Şuayb el-Arnâvut, Buhari ve Müslimin şartlarına göre isnadının sahih olduğunu söyledi) (Çev.).

²⁴ Ebû Dâvûd, “*Salât*”, 89; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 92 (Çev.).

dediğini naklediyorlar: “Hz. Peygamber önceleri ateşte pişen bir şey yedikten sonra abdest alırken sonraları bu uygulamasından vazgeçti.”²⁵ Hadis âlimleri bu uygulamayı “Ateşte Pişen Bir Şey Yemenin Abdesti Bozmayacağı” başlığı altında zikrettiler. Bu hadisin de bizim görüşümüzü desteklediği açıktır. Ateşte pişen bir şey yedikten sonra abdest almak vacip olsaydı onu terk etmezdi. Terk etmesi, vacip olmadığına (mubah olduğuna) delalet eder. Hz. Peygamber önceleri ateşte pişen bir şey yedikten sonra abdest alırken bunu vacip olduğu için yapıyor değildi. Terk etmesi, onun vacip olmadığını gösterir (Dolayısıyla yapılması vacip olmayan bir şeyin terk edilmesi de vacip değildir).

İmam Ebu Abdullah et-Tilmisânî (v. 771/1370) *Miftâhu'l-vusûl* adlı eserinde şöyle diyor: “Fiil ile delil getirildiği gibi terk ile de delil getirilebilir. Hz. Peygamber’in bir şeyi yapmış olması, onun haram olmadığına delil olduğu gibi, bir şeyi terk etmiş olması da o şeyin vacip olmadığına delildir. Fakihlerimizin, ateşte pişen bir şey yedikten sonra abdest alınmayacağına delil getirmeleri de böyledir. Yani aynı delille abdest alınabileceği de söylenebilir. Rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber, koyunun ön budundan yedikten sonra abdest almadan namaz kılmıştır.²⁶ Aynı şekilde onlar, Hz. Peygamber’in hacamat olduktan sonra abdest almadan namaz kıldığını bildiren rivayeti²⁷ delil getirerek hacamatın abdesti bozmayacağını söylemişlerdir.” Bu konuda tafsilat için *Miftâhu'l-vusûl* adlı esere bakılabilir.²⁸

Yukarıda zikredilen rivayetlerden hareketle şu usûl kaidesi ortaya çıkmıştır: *Terkin caiz olması, o fiilin mutlaka yapılmamasını gerektirmez.*²⁹ Buraya kadar söylediklerimizin yanlış anlaşılmasını önlemek için şunları da söylemeyi gerekli görüyoruz:

Hz. Peygamber’in herhangi bir şeyi terkini âlimler iki kısımda mütalaa ederler. Birinci kısımda, Hz. Peygamber döneminde yapılmasına ihtiyaç duyulmayıp Hz. Peygamber’in vefatından sonra ihtiyaç duyulanlar yer almaktadır ki bunların yapılması asıl itibariyle caizdir. İkinci kısımda ise, Hz. Peygamber döneminde yapılmasına ihtiyaç olduğu halde Hz. Peygamber’in terk ettiği fiiller yer alır ki onun bu terki, yapmadığı o fiillerin yasaklandığını gösterir. Eğer o fiillerde şer’î bir maslahat olsaydı Hz. Peygamber onları mutlaka yapardı. Yapmadığına göre Hz. Peygamber’in terki, o fiili yapmanın caiz olmadığını gösterir. İbn Teymiyye bu ikinci kısma bir kısım yöneticilerin ihdas ettiği bayram namazı ezanını örnek göstermiş ve bu hususun tahlilinde şöyle demiştir:

²⁵ Ebû Dâvûd, “Tahâre”, 74; Tirmizî, “Tahâre”, 58, 56, 123. (Çev.)

²⁶ İmam-ı Malik, *Muvatta*, “Tahâre”, 48; Buhârî, “Vudû”, 48; Müslim, “Hayız”, 91; Ebû Dâvûd, “Tahâre”, 75 (Çev.).

²⁷ Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübra*, I, 141; Darakutni, *Sünen*, I, 151, 152 (Çev.).

²⁸ Tilmisânî, *Miftâhu'l-vusûl*, s. 93, yay. Mektebetü'l-hancı.

²⁹ *جائز الترك ليس بواجب*

“Yapılmasına ihtiyaç olduğuna inanılmasına rağmen Hz. Peygamber’in terk ettiği bu ve benzeri fiilleri ihdas eden kişinin buna delil olarak, o fiilin Allah’ı zikir ve insanları ibadete davet içerdiğini ve bu ezanı cuma ezanına kıyas ettiğini söyleyerek bunu delillendirmesi mümkündür. Hz. Peygamber’in cuma namazı için ezanı emrettiği halde bayram namazını ezansız ve kametsiz kıldırması, yani onun bayram namazında ezanı terk edişi bu terkin (bağlayıcı) bir sünnet olduğunu gösterir. Dolayısıyla hiç kimsenin bayram namazına ezan ilave hakkı yoktur.”

Şâtıbî (v. 790/1388), Heysemî (v. 807/1405) ve onların dışındaki bazı âlimler de aynı görüşü benimsemiş ve bu konuyu, Hz. Peygamber’in açıklama yapması gereken yerde sükût etmesi sebebiyle onlar bu meseleye şüphe ile bakmışlardır. Gerçek şu ki, bayram namazına ezan ihdas etmek bid’attır, dinde yeri yoktur. Çünkü Hz. Peygamber’in böyle bir uygulaması mevcut değildir. Zira o, bir hadis-i şerifinde bayram namazında yapılması gerekenleri açıklamış, ezandan bahsetmemiştir. Bahsetmemesi de bayram ezanının meşru olmadığına delildir. “Açıklama gereken yerde susmak hasr ifade eder”³⁰ kaidesine gelince, bir şey açıklanırken soru sorulmasını yasaklayan hadisler bu kaidenin delilidir. Bezzâr’ın (v.292/905) Ebu’d-Derdâ’dan naklettiğine göre, Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Allah’ın, kitabında helal kıldıkları helal, haram kıldıkları haram, söz konusu etmedikleri de onun size lütfudur. Allah’ın ikramını alın, kabul edin. Zira Allah hiçbir şeyi unutmaz. Sonra Hz. Peygamber “*senin Rabbin unutkan değildir*”³¹ ayetini okudu.”³² Bezzâr bu rivayetin isnadının sağlam olduğunu söylemiş, Hâkim de bu hadisi sahih kabul etmiştir.

Dârakutnî de Ebû Sa’lebe el-Huşenî’den Hz. Peygamber’in şöyle buyurduğunu nakletmiştir: “Allah size bazı şeyleri farz kılmuştur. Onları zayi etmeyin. Bir takım sınırlar koymuştur, onları da aşmayın. Bazı şeyleri de haram kılmuştur. Onları ihlal etmeyin. Bazı şeyleri de, unuttuğundan değil size rahmetinden dolayı zikretmemiştir. Onları da araştırmayın.”³³

Bu iki hadiste, yukarıdaki kaideye açık bir işaret vardır. Fakat bu kaide makalemizin konusu olan *terkten* farklı bir şeydir. “Açıklama gereken yerde susmak” hiç ilgisi olmadığı halde *terk* ile karıştırılmıştır. Kimseye karışık gelmesin diye, bu ikisi arasındaki farkı açıklamış oldum. Okuyucunun böyle faydalı bir açıklamayı bu makaleden başka bir yerde bulamayacağını düşünüyorum.

³⁰ إن السكوت في مقام البيان يفيد الحصر.

³¹ Meryem (19), 64.

³² Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, X, 12; Dârakutnî, *Sünen*, II, 137; Heysemî, *Mecmeu'z-Zevâid*, I, 416; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, VI, 250. Elbânî, Hadisin Hasen olduğunu belirtir. *Gayetü'-Meram*, s. 14; *Silsiletü's-Sahihâ* V. 225, no: 2256. (Çev.)

³³ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, ed-Dahâyâ, 38 (X, 12) hadis mevkuftur; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, XXII, 221, no: 589. (Çev.)

Sonuç

Abdullah b. Mübârek (v. 181/797), Selam b. Ebî Mutî' kanalıyla İbn Ebî Dâhile'nin babasının şöyle dediğini naklediyor: "Ben İbn Ömer'in yanındaydım. Şöyle dedi: "Rasûlullah (as) kuru üzümle kuru hurmanın karıştırılmasını nehyetti."³⁴ Arkamda bulunan birisi ne dediğini sorduğunda "Hz. Peygamber kuru hurma ile kuru üzümün karışımını haram kılmış" dedim. Bu sözü mü işiten İbn Ömer "bu dediğin doğru değil" deyince ben de "az önce Rasûlullah'ın (as) onları nehyettiğini söylemedin mi, bu haram kılma değil mi?" dedim. O da "bundan haram hükmünü mü çıkarıyorsun?" dedi." Bu olayı nakleden ravilerden Selam b. Ebî Mutî', İbn Ömer'in bu sözünü şöyle demek istediğini söyler: "Hz. Peygamber'in bu nehyi haramlık ifade etmez, kerahet ifade eder (Hz. Peygamberin nehyettiği bir şeyi yapmamak bir edeptir)."³⁵

Her ne kadar nehy ifade genel anlamda "haram kılma"yı ifade etse de fakih sahabîlerden İbn Ömer'in, Hz. Peygamber'in buradaki nehyini haram kılma şeklinde anlayan kişiyi onaylamadığını görüyoruz. Çünkü burada nehyin ne anlam ifade ettiği açık değildir. Kerahet de ifade edebilir. Nitekim Selam b. Ebî Mutî'in "bir edeptir" sözüyle kastedilen şey de budur. Buna göre İbn Ömer'in sözü şu anlam ifade ediyor: Bir şeyin haramlığına Kur'an veya Sünnette açık bir delil olmadıkça hiçbir Müslümanın o şeyin haram olduğunu söylemeye kalkışması doğru değildir. Sahabe, tâbiîn ve müctehit imamlar, bu ilke çerçevesinde hareket etmişlerdir. Tâbi'inden İbrahim en-Nehaî (v. 96/815), onların birçok şeye haram demek yerine mekruh demeyi tercih ettiklerini söylemiştir. Aynı şekilde İmam Mâlik, İmam Şâfiî ve İmam Ahmed b. Hanbel, içerdiği bir şüphe, ihtilaf vb. bir şey sebebiyle haramlığı kesin olmayan şeylere "haram" lafzını mutlak olarak kullanmaktan sakınmışlardır. Onlardan her biri "şöyle yapmak mekruhtur" demiş ve daha ileri gitmemiştir. İmam Şâfiî bazen bir şeyin haramlığına emin olamadığında "korkarım o haramdır" derdi. Sahabe, tâbiîn ve müctehit imamların her biri, bir şey hakkında "kesin haramdır" dediklerinde şu ayetin kapsamına girmekten korkarlardı: "Dillerinizin uydurduğu yalana dayanarak "bu helaldir, şu da haramdır" demeyin. Çünkü Allah'a karşı yalan uydurmuş oluyorsunuz. Kuşkusuz Allah'a karşı yalan uyduranlar kurtuluşa eremezler."³⁶

Günümüzde bazı dar görüşlülere ne oluyor da bazı şeyleri mübalağalı bir şekilde yererek, Hz. Peygamber'in yapmadığından başka delilleri olmaksızın onların kesin olarak haram olduğunu söyleme cüretinde bulunuyorlar. Üstelik Hz. Peygamber'in bir şeyi yapmamış olması (terk), ne haramlık ne de

³⁴ Buhârî, "Eşribe", 10; Müslim, "Eşribe", 5; Tirmizi, "Eşribe", 10; Nesâî, "Eşribe", 9; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 336, II, 46, 51, III, 34; Tayalisi, *Müsned*, I, 262; Ebu Yala, *Müsned*, II, 450; Abdürrezzâk, *Musannef*, IX, 210; İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, V, 93. (Çev.)

³⁵ İbn Receb el-Hanbeli, *Camîu'l-ulûm ve'l-hikem*, s. 280 (Çev.).

³⁶ Nahl (16), 116.

kerahet ifade eder. Onlar bu cüretkar tavırlarıyla zikri geçen ayetin kapsamına giriyorlar.

“Terk” Örnekleri

Burada, Hz. Peygamber'in yapmadığı bazı örnekleri şöyle sıralayabiliriz:

- 1- Hz. Peygamber'in doğum gününü kutlamak.
- 2- Mi'rac kandilinin kutlanması.
- 3- Şaban ayının on beşinci gecesinin ihyası.
- 4- Cenazenin zikirlerle uğurlanması.
- 5- Ölü için evde Kur'an okunması.
- 6- Kabre defnedilmeden önce ve defnedildikten sonra kabri başında ölüye Kur'an okunması.
- 7- Teravih namazının sekiz rekattan fazla kılınması.

Bir şeye, Hz. Peygamber'in onu yapmadığını gerekçe göstererek “haram” hükmü veren kişi, Allah'ın şu ayetinin muhatabıdır: *“De ki: “Allah mı size izin verdi, yoksa Allah'a iftira mı ediyorsunuz.”*³⁷

Yukarıda sayılanların ve benzerlerinin mübah olduğunu söylemek yukarıdaki ayetin kapsamına dâhildir, denemez. Çünkü biz, hakkında Hz. Peygamber'den, haramlığını ya da kerahetini ifade eden bir nehiy varit olmamış şeylerde aslolanın ibaha olduğunu söylüyoruz. Zira Hz. Peygamber *“hakkında hüküm verilmemiş bir şey bağışlanmıştır (yani mubahtır)”*³⁸ buyurdu.

Netice olarak, bu makalemizde *terk* meselesini izah ettik, Hz. Peygamber'in yapmadığı şeylerin haramlığına hükmedenlerin iddialarını çürüttük ve insaf sahiplerine söyleyecek söz, inatla münakaşa edenlere de kaçacak yer bırakmayan delilleri ortaya koyduk. Sözün en doğrusunu söyleyen, en doğru yola ileten Allah'tır. Hamd, âlemlerin Rabbi olan Allah'a aittir.

³⁷ Yunus (10), 59.

³⁸ Ebû Dâvûd, “Et'ime”, 31 (Çev.).

HZ. PEYGAMBER'İN (S.A.S.) TERK ETTİĞİ MESELELERİN ÖRNEKLERİ VE BUNLARIN AÇIKLANMASI¹

The Examples of Issues That Prophet Muhammad Abandoned and the Explanation of These

Safvet Cevdet Ahmed/Çev. Hasan ÖZER²

HZ. PEYGAMBER'İN DOĞUM GÜNÜNÜN KUTLANMASI

Hiz. Peygamber (s.a.s.)'in doğum gününü kutlamanın, ne Hiz. Peygamber ne Sahabe ne de Tabiîn döneminde bulunmayan, sonradan ihdas edilmiş bir uygulama olduğu konusunda âlimler görüş birliği içindedirler. Sehâvî, bu kutlamanın ilk üç asırdan sonra ortaya çıkmış bir uygulama olduğunu söylemiştir.

Bu uygulama ilk defa Fâtımî hükümdarı Mu'îz Lidînillah tarafından 362/973'te Kahire'de başlatılmış, 488/1095'te Müsta'îl Billah döneminde el-Efdal Emîru'l-cuyûş Bedru'l-cemâlî'nin uygulamaya son vermesine kadar devam etmiştir. 495/1102'de Âmir bi-ahkâmillah İbnü'l-Müsta'îl'nin hilafete geçmesiyle kutlamalar yeniden başlamıştır.³

Hiz. Peygamber'in doğum gününün ilk resmî kutlaması, VI. veya VII. asırda Melik Muzaffer'in emriyle Ebû Sa'id tarafından tertip edilmiştir. İbn Dihye el-Kelbî adıyla bilinen el-Hâfız Ebu'l-Hattab Ömer b. el-Hasen 644/1246 yılında *et-Tenvîr fî Mevlidi'l-Beşîri'n-Nezîr* adını verdiği bir kitap telif ederek bu kitabında Hiz. Peygamberin doğum gününün kutlanmasını övmüş ve bu konuda çeşitli deliller getirmiştir.⁴

¹ *El Beyan fî nemâzeci li-eşyâi lem yefalha'n-nebiyyü aleyhi's-selam*, Mektebetü'l-Kahire, Kahire, birinci baskı, 1423/2002.

² TC Diyanet İşleri Başkanlığı Selçuk Eğitim Merkezi/KONYA, hasankafiyeci@hotmail.com

³ Hasan es-Sendevidî, *Ta'liku'l-Ihtifâl bi'l-Mevlidi'n-Nebevî*, el-Istikâme, 1948.

⁴ El-Mâveridî, *el-Hâvî'l-Kebîr*, I, 292.

Hız. Peygamber'in dünyayı teşriflerinin kutlanması işte bu şekilde başlamış oldu ve günümüze kadar çeşitli şekillerde devam etti.⁵

Hız. Peygamber'in doğum gününü kutlama konusunda âlimler farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Mâlikî âlimlerinden Fâkihânî adıyla bilinen Tâcuddin Ömer b. Ali el-Lahmî es-Sekenderî şöyle demektedir: "Bu kutlamaların Kur'an ve Sünnetten delili yoktur. Önceki âlimlerden de bu konuda herhangi bir görüş nakledilmiş değildir. Bir kimse, ailesi, arkadaşları ve yakın çevresiyle bir araya gelerek ve harcamalarını da kendi malından karşılayarak Hız. Peygamber'in doğumunu kutlasa ve bu kutlamada yalnız yemek yenilip herhangi bir günah işlenmese bile bu kutlama hoş karşılanmayan bir bid'attır ve çirkin bir iştir. Çünkü bu, dinde yeri olmayan, sonradan çıkmış bir şeydir. Bu kutlamaların bütün toplumda yaygınlaşmasıyla fakirler de istemeyerek veya kınanma endişesiyle o kutlamalar için para harcamak zorunda kalırsa, ayrıca bu kutlamalarda davul, def gibi çalgı aletleri kullanılması, kadın erkek bir arada bulunması vb. fitne unsurları bulunursa, o takdirde kesin bir şekilde haram olur."⁶

Rebîulevvel ayında Hız. Peygamber'in doğumunun anısına kutlama yapmanın ve bunun sonucunda sevinmenin yanı sıra aynı ay Hız. Peygamber'in vefatı sebebiyle üzüntü ve kederi de içermektedir. Matem tutmak yerine kutlama yapmayı tercih etmemizi gerektirecek bir durum da yoktur.⁷ Bu ayda sevinmek üzülmekten evla değildir. İbn Hacer'e göre doğum günü kutlaması, hem güzellikleri bulunan hem de hoş olmayan yönleri olan bir bid'attır. Bu kutlamanın güzelliklerini yaşamaya çalışan ve hoş olmayan yönlerinden kaçınan kişi için bu, bidat-i hasenedir. Aksi durumda bu kutlama bidat-i seyîye'ye dönüşür.

İbn Hacer (ö.852/1449), bu ve benzeri günlere özel bir ibadet tahsis etmenin, bu günlerde kötülüklerden kaçınmanın ve bu uygulamayı her sene sürdürmenin cevazına şu sahih rivayeti delil getiriyor: Hız. Peygamber Medine'ye geldiğinde Yahudilerin aşure günü oruç tuttıklarını gördü ve onlara "Bu günde oruç tutmanızın sebebi nedir?" diye sordu. Onların "Bu, Allah'ın Hız. Musa'yı ve kavmini kurtardığı, Firavun ve ordusunu boğduğu önemli bir gündür. Hız. Musa şükür ifadesi olarak bu günde oruç tutmuştu. Bu sebeple biz de bu günde oruç tutuyoruz" cevabı üzerine Hız. Peygamber "*Biz Musa'ya sizden daha yakınız*" buyurdu ve bugünde hem kendisi oruç tuttu, hem de ashabına oruç tutmalarını emretti.⁸ Bu rivayetten anlaşılacağı üzere Hız. Peygamber, Musa'nın (as) (Firavun'un zulmünden) kurtulduğu günü oruç tutarak kutlamayı onaylamış, bunu sevinç ve kurtuluşu lütfedene karşı bir şükür

⁵ Dr. İzzet Ali Atiye, *el-Bid'atü Tahdidühâ ve Mevkıfu'l-İslâmi minhâ*, III, 198 (s.411-412) Daru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut.

⁶ Es-Sekenderî, *el-Mevrid fi'l-Kelâmi alâ Ameli'l-Mevlid*.

⁷ El-Mâverdi, *el-Hâvi'l-Kebîr*, s.294-296.

⁸ Buhârî, "Enbiya", 26, "Fadâilü's-Sahâbe", 80, "Kitâbü't-tefsîr sure-i Tâhâ"; Müslim, "Sıyâm", 127-128; Ebû Davud, "Sıyâm", 64; İbn Mâce, "Sıyâm", 41 (Çev.).

ifadesi olarak değerlendirmiş ve bu kutlamayı yapmaya Müslümanların Yahudilerden daha layık olduğunu beyan etmiştir. Hz. Peygamber'in doğumunu Allah'ın insanlığa bir lütfu olarak değerlendirdiğimizde bu doğumun şükretmeyi ve neşelenmeyi gerektiren nimetlerin en büyüğü olduğunu söyleyebiliriz.⁹

Celâluddin es-Suyûtî (ö.911/1505) de bu konuda şöyle der: "Esasen Hz. Peygamber'in doğum gününü kutlamak bid'at-i hasenedir ki insanlar o kutlamada bir araya gelir, Kur'an tilavet eder, Hz. Peygamber'in doğumu esnasında meydana gelen mucizelerden ve onun çocukluk yıllarından bahseden rivayetleri anlatırlar. Sonra sofraya kurulur ve yemek yenilir. Bunların dışında meşru olmayan bir etkinlikte bulunmaksızın dağılırlar. Hz. Peygamber'e saygılarını ve onun kutlu doğumuyla sevindiklerini izhar ettiklerinden dolayı, bu şekilde tertip edilen bir kutlamaya katılanlara sevap verileceği umulur."¹⁰

Ebû Abdillâh b. Hâc *Medhal* adlı kitabında Hz. Peygamber'in doğum gününün kutlanması meselesine değinmiş, bu konuda önemli tespitlerde bulunmuş ve bu kutlamaların sevinç duygularını açığa vurmanın bir ifadesi, bunun da Allah'a şükrün bir göstergesi olduğunu söylemiştir. Aynı değerlendirmede içerisinde müellif, bu kutlamaların yasaklanmış bulunan ve hoş karşılanmayan unsurlar içermesini de yermiştir. Bu bağlamda şöyle demiştir: "Hz. Peygamber'in, doğum gününde diğer aylarda yaptığı ibadetlerden farklı olarak herhangi bir şey yapmaması, ancak ümmetine rahmeti ve şefkati sebebiyledir. Çünkü o, terk ettiği fiilleri ümmetine farz kılınır endişesiyle ve onlara olan merhametinden dolayı terk ederdi. Bununla birlikte Hz. Peygamber, pazartesi orucu hakkında soru soran bir kimseye verdiği cevapta "Bu benim doğduğum gündür"¹¹ diyerek doğum gününün içinde bulunduğu bu ayın faziletine işaret etmiştir. Pazartesi gününün şerefli kabul edilmesi, Hz. Peygamber'in Rebûlevvel ayında doğduğu güne değer atfedilmesi sebebiyledir. Buna göre Hz. Peygamber'in faziletli vakitlerde fazlaca ibadet etmesine uyarak onun doğduğu ay geldiğinde, gücümüz nispetinde o güne değer vermeyiz, önem atfetmemiz ve layık olduğu şekilde saygı göstermemiz gerekir. Dolayısıyla onun doğduğu ay, niye ayların en faziletlisi ve doğumuyla şereflenen gün neden günlerin en faziletlisi olmasın!"¹²

İbnü'l-Hâc'ın söyledikleri bunlardır. Eğer bunlar delil olursa, kutlamanın cevabını gösterir. Yukarıdaki açıklamalardan anlaşılacak şu ki, Hz. Peygamber'in doğum gününü bireysel olarak veya ailece kutlamak caizdir. Hatta bu kutlama müstehaptır da diyebiliriz. Bunların hilafına olanlara gelince, onlar bid'at-i seyyiedir, dinde aslı yoktur. Bu kutlama sebebiyle mescidin önüne direk dikip o direğe bayrak asmak, etrafında raks etmek ve şarkı söy-

⁹ el-Mâverdi, *el-Hâvî'l-Kebîr*, I, 302.

¹⁰ *Havâşî 'ş-Şîrvânî*, VII, 422.

¹¹ Müslim, "Sıyâm", 36; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 296,297.

¹² *el-Medhal*, II, 27-29.

lemek, bu gecelerde yapılan törenlere kadın erkek karışık iştirak etmek ise caiz değildir. Mescitlerde çalgı aletleriyle bunlardan birini yapmak, bu şekilde şehrin etrafında tur atmak ve dikilen direği öpmek gibi davranışlar da caiz değildir. Müslümanlara düşen bu bid'atlerden uzak durmak ve bu tür âdetleri ortadan kaldırmaktır. Ve yine Müslümanların kutlu doğumu, şanına ve yüceliğine yakışmayan, saygınlığına ve vakarına gölge düşüren her türlü davranıştan uzak tutmaları gerekir.¹³

*“Duyarlı insanlar! Ümmet-i Muhammed'in şu haline bir bakın!
Ömrü eğlenceyle tüketenler ümmeti ifsats etmiş,
Çalgılarla coşup şarkılar söylüyorlar,
Eğlenceyle yapılan bir ibadet düşünülür mü hiç!”*

Mİ'RAC GECESİNİ KUTLAMA

Mi'rac, urûc masdarından türetilmiş mi'âl kalıbında ism-i alettir. Bu da hakikatini Allah'tan başka kimsenin bilmediği, bir asansör/merdiven gibi düşünebileceğimiz, üzerinde yükselen şeydir. Mi'rac, mis'ad ve mirkâ kelimeleri, yükselmeye ve yukarı çıkmaya delalet eden eş anlamlı kelimelerdir. Lügat manasına da uygun olarak Hz. Peygamber'in miracı, Mescid-i Ak-sâ'dan göklerin yüceliklerine yükselmesi, sonra Allah'ın birçok lütuflarına mazhar olması ve Rabbinin en büyük âyetlerinden bir kısmını görmesidir.

“Battığı zaman yıldıza andolsun ki, arkadaşınız (Muhammed) sapmadı ve batıla inanmadı; o, arzusunun göre de konuşmaz. O (bildirdikleri) vahyedilenden başkası değildir. Çünkü onu güçlü kuvvetli ve üstün yaratılışlı biri (Cebrail) öğretti. Sonra en yüksek ufukta iken asıl şekliyle doğruldu. Sonra (Muhammed'e) yaklaştı, derken daha da yaklaştı. O kadar ki (birleştirilmiş) iki yay arası kadar, hatta daha da yakın oldu. Bunun üzerine Allah kuluna vahyini bildirdi. (Gözleriyle) gördüğünü kalbi yalanlamadı. Onun gördükleri hakkında şimdi kendisiyle tartışacak mısınız? Andolsun onu, Sidretü'l-Müntehâ'nın yanında önceden bir defa daha görmüştü. Cennetü'l-Mevâ da onun yanındadır. Sidre'yi kaplayan kaplamıştı. Gözü kaymadı ve sınırı aşmadı. Andolsun o, Rabbinin en büyük âyetlerinden bir kısmını gördü.”¹⁴

Hz. Peygamber (s.a.s.) şöyle buyurdu: “Yaşadığınız günler içerisinde Allah'ın lütufları vardır. Onları arayın, ola ki o lütuflardan birine erişirsiniz de bu sayede asla bedbaht olmazsınız.”¹⁵

¹³ Haseneyn Muhammed Mahluf, *Fetâvâ Şer'iyye*, Dâru Vehdân 1979, c.1. (metinde sayfa numarası verilmemiş) (Çev).

¹⁴ Necm (53), 1–18.

¹⁵ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, XIX, 233, no: 519; *el-Mu'cemü'l-ewsat*, III, 180, no: 2856. (Çev.)

Bu gecenin namaz kılarak, tövbeyle Allah'a yönelerek, ilimle meşgul olarak, bu ilahi yolculukta emredilenleri yaparak ve bildirilen hükümleri tatbik ederek ihya edilmesi gerekir.

Allah Teâlâ Necm suresinde, yüce ufuklardan, ilahî bir atmosferden ve herkesin arzu ettiği fakat yalnızca ehline açılıp gösterilen yükseklerdeki şerefli mekânlardan bahsediyor. Ayetlerin devamında, Sidretü'l-Müntehâ'dan, Cennetü'l-Mevâ'dan ve en büyük âyetlerden bahsediyor. Bu ve benzeri münasebetlerle yapılan bir kutlamanın, insanların bu gibi günlere dair ihdas ettikleri bid'at ve hurafelerden uzak olması gerekir. Böyle mübarek gün ve gecelerin nasıl ihya edilmesi gerektiğini, topluma rehberlik eden âlimlerin, mescitlerde insanlara anlatması gerekir. Zira Allah Teâlâ âyet-i kerimede "Sen yine de öğüt ver. Çünkü öğüt mü'minlere fayda verir"¹⁶ buyurmaktadır.

ŞABAN AYININ ON BEŞİNCİ GECESİNİN¹⁷ İHYÂ EDİLMESİ

Bu gecenin ihya edilmeye başlanması, Hâlid b. Ma'dân, Mekhul, Lokman b. Âmir gibi Şam halkından olan tabiinin ve diğer tabiin imamlarının bu geceyi önemseyip çeşitli ibadetler için bu gecede bir araya gelmeleriyle olmuştur. Diğer insanlar bu gecenin faziletini ve ihya edilmesi gerektiğini onlardan öğrenmişlerdir.

Beyhakî, (ö.458/1066) *es-Sünenü'l-kübrâ*'sında İmam Şâfiî'nin (ö.204/820) şu sözünü nakletmiştir: Şöyle bir bilgi bize ulaştı: "Beş gece vardır ki onlarda yapılan dualar reddolunmaz. Bunlar, Cuma gecesi, Ramazan ve Kurban bayramı (arefe) geceleri, Recebin ilk gecesi ve Şaban'ın on beşinci gecesidir."¹⁸

Çok sayıda âlim ve müçtehitin bu mübarek gecede ibadet etmenin faziletli olduğu nakledilmiştir. Bu âlim ve müçtehitlerin isimlerinin hepsini burada zikretmeyip yalnız şunları söylemekle yetineceğim:

1- Hafız İbn Receb el-Hanbeli'nin naklettiğine göre, Hulefâ-i Râşidîn'in beşincisi sayılan Ömer b. Abdülaziz (ö.101/719) Basra valisine, Şaban ayının on beşinci gecesinin ibadetle geçirilmesini tavsiye eden bir mektup yazmıştır.

2- İmam Nevevi'nin (ö.676/1277) *el-Mecmû*'unda naklettiğine göre, hicri ikinci asrın müceddidi İmam Şafii ve önde gelen âlimlerin bir kısmı bu gecede dua etmeyi müstehab kabul etmişlerdir.

Bu gecede dua etmeyi müstehab kabul eden âlimlerin uydurma veya aşırı zayıf hadislerle amel ettiklerini söyleyen bazı âlimler ise bu gecenin

¹⁶ Zâriyât (51), 55.

¹⁷ Berat Kandili (çev.).

¹⁸ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, III, 319.

faziletini kabul etmemişlerdir. Hâlbuki bu konudaki hadislerin bir kısmı sahihtir. Dolayısıyla bu gecenin faziletini reddeden âlimlerin sözlerine yapışarak Hız. Peygamber'in sünnetini bir kenara bırakmaya, İmam Şafii ve diğer âlimlerin sözlerini dikkate almamaya hiç kimsenin hakkı yoktur. Bu mübarek gecenin namaz, dua ve istiğfarla ihya edilmesi gerektiğini ifade eden bir hadisi burada zikredeceğiz.

Beyhakî, Alâ' b. el-Hâris kanalıyla Hız. Âişe'nin (ra) şöyle dediğini naklediyor:

“Rasûlüllah (s.a.s.) bir gece kalktı ve namaza durdu. Secdeyi o kadar uzattı ki ruhunun kabzedildiğini zannettim. Onu bu halde görünce kalkıp başparmağına dokundum, o da parmağını oynatınca bıraktım. Daha sonra başını secdeden kaldırdı. Namazını bitirdiğinde bana dönerek “Ey Âişe (veya ey Hümeyrâ!) Peygamberin, senin yüzünden namazını bozduğunu mu sandın?” diye sordu. Ben de “Hayır ey Allah'ın Resulü! Fakat secdeyi o kadar uzattınız ki ruhunuzun kabzedildiğini zannettim” diye cevap verdim. Bundan sonra Rasûlüllah (s.a.s.) “bu gece hangi gecedir, bilir misin?” diye sordu. Ben, “Allah ve Resûlü daha iyi bilir” deyince şöyle buyurdu: “Bu gece Şaban'ın on beşinci gecesidir. Allah (c.c.) bu gece, kullarının ibadetlerine ayrı bir değer verir. İstiğfâr edenleri bağışlar, kendisinden rahmet isteyenlere merhamet eder, kindar insanları ise kendi halleriyle baş başa bırakır.” Beyhakî bu rivayetin kuvvetli (kabul edilebilir/ceyyid) ve mürsel bir rivayet olduğunu ve Alâ' b. el-Hâris'den sonraki kişinin Mekhul olabileceğini söylemiştir.¹⁹

Bu Gecenin Nasıl İhya Edileceği

Kirmânî (ö.786/1384) *Mesâil*'inde İmam İshak b. Râhûye'nin (ö.238/853) “bu gecenin camide cemaatle ihya edilmesi bid'at değildir” dediğini nakletmiştir. Hafız İbn Receb el-Hanbelî, Ahmed b. Hanbel'den (ö.241/855) Şaban ayının on beşinci gecesini hakkında bir rivayet bilinmediğini, bayram gecesinin cemaatle ihya edilmesi hakkında kendisinden rivayette bulunan ravilerden bu geceyi ihya konusunda iki rivayet bulunduğunu, bunlardan birinde bu geceyi ihyanın caiz olduğunu, diğerinde olmadığını ifade edildiğini söylemiştir.

İmam Evza'î (ö.157/774) bu geceyi ihya kastıyla toplanmayı mekruh görmüş, bu konuda Hafız İbn Receb de onun görüşünü benimsemiş, İbn Teymiye ise “Şaban'ın on beşinci gecesinin fazileti hakkında pek çok hadis ve eser vardır” demiştir. Seleften bir grup âlimin de o gecede namaz kıldıkları ve kişinin tek başına namaz kılmasını tercihe şayan gördükleri nakledilmiş-

¹⁹ Mubârekfûrî, *Tuhfetü'l-Ahvezî*, III, 365; Beyhakî, *Şuabu'l-İman*, III, 382. (Çev.)

tir. Bu da Evza'î'nin görüşünü destekleyen bir delildir. Dolayısıyla bu gecede tek başına namaz kılınabileceğini söyleyenlerin görüşü reddedilemez.

Bu gecede cemaatle namaz kılmaya gelince; bu, ibadetlerin topluca yapılmasının faziletli oluşu kaidesine binaendir. Buradan hareketle, âdet edilmediği takdirde bu geceyi toplu olarak ihya etmede bir sakınca olmadığı söylenebilir. Aynı görüşü Nevevî, el-Heysemî'den²⁰ naklederek şöyle demiştir: “Şaban ayının on beşinci gecesi faziletli bir gecedir. Onu ibadetle geçirmek müstehaptır. Ancak bu ibadeti kişinin tek başına yapması gerekir.”²¹ Bütün bunlarla kesinlik kazanmıştır ki selef âlimleri bu gecenin ihya edilmesi gerektiğinde ittifak etmişlerdir. İhtilaf ettikleri nokta ise bu ihanın nasıl yapılacağıdır. Bu ise kabul edilen “asıl” üzerine ferî bir ihtilaftır. Bu şekilde bu gecenin faziletini reddeden, sıradan bir gece olduğunu ve ihyasına dair herhangi bir rivayet bulunmadığını söyleyen kişinin iddiası çürütülmüş olmaktadır. Bu gece hakkında bütün bu kapsamlı ilmî içtihatlar ortada iken, bu söylem nasıl kabul edilebilir!²²

CENAZEYİ ZİKİRLERLE KALDIRMAK

İbn Atâullah es-Sekenderî, (ö.709/1309) zikri şöyle tanımlar: “Zikir, kalbi devamlı Allah'la meşgul ederek nisyan ve gafletten kurtulmaktır. O da hem kalp hem lisanla Allah'ın sıfatlarından birini veya hükümlerinden birini veya fiillerinden birini veya kişiyi Allah'a yaklaştıran başka bir sözü devamlı tekrar etmektir.”²³

İbn Kayyım el-Cevziye (ö.751/1350) de zikir konusunda şöyle der: “Şüphesiz bakır, gümüş vb. madenlerin pas tuttuğu gibi kalp de pas tutar. Onun pasını sökecek olan da zikirdir. Zikir, kalbi pastan arıtır ve parlak bir ayna gibi oluncaya kadar cilalar. Kişi zikri terk ettiğinde kalbi paslanır, zikrettiğinde ise parlak. Kalbin pas tutması ancak gaflet ve günahla olur. O pası sökecek olan da istiğfar ve zikirdir. Eğer kişinin gaflet anları çoğunluktaysa kalpteki pas birikir. Çünkü kalbin pası kişinin gafleti ölçüsündedir.”²⁴

Zikrin meşruiyeti Kitap ve Sünnetle sabittir. Zira ayet-i kerimelerde şöyle buyrulmuştur:

*“Onlar, ayakta dururken, otururken, yanları üzerine yatarken (her vakit) Allah'ı anarlar...”*²⁵

*“...Allah'ı çok zikreden erkekler ve zikreden kadınlar var ya; işte Allah, bunlar için bir mağfaret ve büyük bir mükâfat hazırlamıştır.”*²⁶

²⁰ Heysemî (ö.807//1405), Nevevî'den (v. 676/1277) sonra yaşamıştır. Burada bir hata olduğu kanaatindeyiz (çev.).

²¹ İbn Teymiye, *Mecmeu'l-fetâvâ*, 23, 132, *el-Fetevâ-i Kübra*, 5, 342; Abdurrahman b. İsmail Ebû Şame, *El-Bais*, s. 44.

²² Muhammed Zeki İbrahim, *Minberü'l-İslâm*, yıl.1978, sayı.77.

²³ Kaynak bulunamadı (çev.)

²⁴ Kaynak bulunamadı (çev.)

²⁵ Âl-i İmrân (3), 191.

"...Ayrıca Rabbini çok an, sabah akşam tesbih et."²⁷

"...Allah'ı anmak elbette (ibadetlerin) en büyüğüdür."²⁸

"Ey iman edenler! Mallarınız ve çocuklarınız sizi Allah'ı anmaktan alıkoymasın."²⁹

"...Allah'ı çok zikreden erkekler ve zikreden kadınlar var ya; işte Allah, bunlar için bir mağfiret ve büyük bir mükâfat hazırlamıştır."³⁰ İbn Abbas (ra)'a göre bu ayetin tefsiri şöyledir: Onlar, gece gündüz namazların peşinden, uykudan uyanınca, evden çıkıp eve döndüklerinde Allah'ı zikrederler.

Burada zikredilenlerden başka birçok ayet de zikrin meşruiyetine delalet etmektedir. Bu konudaki hadislere gelince; Hz. Peygamber (s.a.s.) ashab-ı kirama "Amellerinizin en hayırlısını, Rabbinizin katında en değerlisini, derecenizi en çok yükseltecek olanı, altın ve gümüş infak etmenizden, düşmanlarınızla karşılaşp iki tarafın birbirinin boynunu vurduğu savaştan daha hayırlı olanı size haber vereyim mi?" şeklinde bir soru yöneltti. Onların "Evet ey Allah'ın Resülü!" cevabı üzerine "Allah'ı zikretmektir" buyurdu.³¹

İbn Abbas (ra) şöyle demiştir: "Allah, kullarına farz kıldığı her bir mükellefiyetin sınırlarını belirlemiştir. Özür durumunda yapamayanı da mazur görmüştür. Ancak zikir bundan istisnadır. Zikir için bir sınır konmamıştır. Kişi dilediği gibi Allah'ı zikredebilir. Allah her durumda zikri emrettiği için akli başında olduğu sürece hiç kimseden zikri terk etme hususunda özür kabul etmez. Nitekim Allahu Teâlâ bu hususta şöyle buyurmuştur: "...Ayakta, otururken ve yanınız üzere yatarken (daima) Allah'ı anın..."³² "Ey iman edenler! Allah'ı çokça zikredin"³³ yani gece gündüz, karada denizde, seferde hizada, zenginlikte fakirlikte, sıhhatliyken hastayken, gizli açık, hangi durumda olursanız olun (Allah'ı zikredin).

Allah'ı hem içinden hem de açıktan zikretmek meşru kılınmıştır. Hz. Peygamber (s.a.s.) zikrin her iki çeşidine de, gizlisine de açığına da devam etmiştir. İslâm âlimleri; gösteriştten uzak olması, namaz kılana, Kur'an okuyana ve uyuyana zarar vermemesi şartıyla cehri zikrin daha faziletli olduğunu kabul etmişler ve bu konuda birçok hadis-i şerifi delil getirmişlerdir. Bunlardan birkaçı şöyledir:

Ebû Hüreyre (ra), Resulullah'ın (s.a.s.) şöyle dediğini nakleder: "Allahu Teâlâ şöyle buyurur: "Ben kulumun zannı üzereyim ve beni zikrettiğinde

²⁶ Ahzab (33), 35.

²⁷ Âl-i İmrân (3), 41.

²⁸ Ankebüt (29), 45.

²⁹ Münâfikûn (63), 9.

³⁰ Ahzab (33), 35.

³¹ Tirmizî, "Daavât", 4, 6; İbn Mâce, "Edeb", 53; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 195; Mâlik, *Muvatta*, "Nida", 132. (Cev.)

³² Nisa (4), 103.

³³ Ahzab (33), 41.

onunla birlikteyim. Eğer beni gizlice zikrederse ben de onu gizlice anarım, eğer beni bir topluluk içinde zikrederse ben de onu o topluluktan daha hayırlı bir topluluk içinde anarım.”³⁴

Şeddad b. Evs de şöyle der: “Ben Rasûlüllah’ın (s.a.s.) yanındayken “Ellerinizi kaldırın ve Lâ ilâhe illallah deyin” buyurdu. Biz de dediğini yaptık. Sonra şöyle dua etti: “Allahım! Beni bu cümle için gönderdin. Vaat ettiğini bildirmemi emrettin, şüphesiz sen vadinden caymazsın.” Duadan sonra bize hitaben “Müjdeler olsun! Allah hepinizi affetti” buyurdu.”³⁵

Konumuz hakkında değerli âlim Gumarî de şöyle der: “Cenaze defne hazırlanırken zikir yapma konusunda Hz. Peygamber’in (s.a.s.) bunu yaptığına dair bir rivayet bulunmamaktadır. O, cenazeye birlikte yürüdüğünde üzüntülü bir halde olurdu.”³⁶

Zeyd b. Erkam’ın (ra) rivayet ettiğine göre Hz. Peygamber (s.a.s.) şöyle buyurdu: “Allah (c.c.) şu üç durumda susulmasını sever: Kur’an okunurken, savaş kızıştığında ve cenaze uğurlanırken.”³⁷

Sonuç olarak; cenaze esnasında zikir, cenazede bulunanların ölü hakkında veya başka bir konuda konuşmalarını engellemek için ihdas edilmiş bir bid’attir. Fakat insanlar zikirle meşgul olmayıp konuşmaya devam ediyorlar. Dolayısıyla cenazede susmak evla ve daha faziletlidir.

ÖLÜYE DEFİNDEN ÖNCE VE SONRA EVDE VE KABRİ BAŞINDA KUR’AN OKUMAK

İcmâ ile sabittir ki dua ve Kur’an tilaveti ölüye fayda verir. Nitekim Kur’an-ı Kerim’de şöyle buyruluyor:

*“Bunların arkasından gelenler şöyle derler: Rabbimiz! Bizi ve bizden önce gelip geçmiş imanlı kardeşlerimizi bağışla...”*³⁸

*“Ey Rabbimiz! (amellerin) hesap olunacağı gün beni, ana babamı ve müminleri bağışla.”*³⁹

³⁴ Buhârî, “Tevhid”, 15; Müslim, “Zikir Tevbe Dua ve İstiğfar”, 1; Tirmizî, “Daavât”, 132; İbn Mace, “Edeb”, 58; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 251, II, 480; *Hilyetü’l-Evliya*, IX, 27. (Çev.)

³⁵ Ahmed b. Hanbel, IV, 124; Hâkim, *Müstedrek*, I, 679, Hd.No:1844; Taberânî, *el-Mu’cemu’l-Kebîr*, VII, 289, no:7163. (Çev.)

³⁶ Ebu’l-Fadl Abdullah Muhammed es-Siddîk el-Gumârî, *İtkanu’s-San’a fi tahkiki ma’ne’l-Bid’a*, thk: Safvet Cevdet Ahmed, Kahire.

³⁷ Taberânî, *Mu’cemu’l-Kebîr*, V, 213, zayıf bir senetle rivayet etmiştir. (Çev.)

³⁸ Haşr (59), 10.

³⁹ İbrâhim (14), 41.

*"Rabbim! Beni, ana babamı, iman etmiş olarak evime girenleri, iman eden erkekleri ve iman eden kadınları bağışla, zalimlerin de ancak helakini arttır."*⁴⁰

İbn Âbidîn, yukarıda meali verilen Haşr suresi onuncu ayeti ve aşağıdaki hadisleri delil göstererek ölülere dua etmenin onlara fayda vereceği hususunda icmâ bulunduğunu nakletmiştir.

Hız. Peygamber (s.a.s.) *"Allahım! Baki' kabristanında meğfun olanları bağışla"*⁴¹ şeklinde dua etmiştir. Yine Efendimiz (sav), *"Allahım! Dirilerimizi de ölülerimizi de bağışla"*⁴² şeklinde dua ederdi.

Dinimizde ölü için (kılınan) müstakil bir namaz emredilmiştir ki o da duadan ibarettir. Fakihlerimiz, sonraki eserlere kaynaklık eden kitaplarında, ölü için kılınan namaza mutlaka müstakil bir bölüm tahsis etmişler ve başlığına "Kitabü'l-Cenâiz" veya "Bâbu Salâti'l-Cenâze" ismini vermişlerdir. O halde, eğer ölüye faydası olmayacak ve sevabı ona ulaşmayacaksa duadan ibaret olan cenaze namazının faydası nedir? Cenaze namazı, ölüye kabrinde fayda verecek olan bir dua, istiğfar ve şefaatten ibarettir. Bizzat cenaze namazı, sevabının ölüye ulaşacağıının kesin bir delilidir. Bu konuda Kurtûbi'nin (ö.671/1273) naklettiği ilginç bir anekdot şöyledir: Ulemanın büyüklerinden İzz b. Abdisselam (ö.578/1182), ölüye okunan Kur'an'ın sevabının ona ulaşmayacağı görüşündeydi. Öldüğünde, talebelerinden biri onu rüyasında gördü ve "Siz okunup ölüye bağışlanan Kur'an, dua, istiğfar ve benzerlerinin sevabının ona ulaşmayacağını söylüyordunuz. Hakikat sizin dediğiniz gibi mi?" diye sordu. Şöyle cevap verdi: "Evet, ben hayatta iken böyle diyordum, fakat şimdi bu görüşümden döndüm. Çünkü burada, bu hususta Allah'ın lütuflarını ve okunan Kur'an'ların, yapılan dua ve istiğfarların sevabının bağışlanan kişiye ulaştığını gördüm."

Bu konuda varit olan rivayetlerden anlıyoruz ki, hayattakilerin ölmüşler için yaptıkları dualarından ve onlar adına verdikleri sadakalardan ölüler faydalanırlar. Bu konuda âlimlerin icmâi bulunduğu nakledilmiştir. *"Bilsin ki insan için kendi çalışmasından başka bir şey yoktur"*⁴³ ayeti, bir amelin sevabı başkasına bağışlanmadıkça kişiye sadece kendi amelinin karşılığının verileceğine delalet etmektedir. İbn Hacer de bu konuyu incelemiş ve aynı sonuca ulaşmıştır.⁴⁴

⁴⁰ Nuh (71), 28.

⁴¹ *Müslim*, "Cenâiz", 102; *Nesâi*, "Cenâiz", 103; *Nesâi, Amelü'l-Yevm ve'l-Leyle*, 268; İbn Hibban, *Sahih*, VII, 444, X, 382; Ebü Ya'lâ, *Müsned*, VIII, 199, 249; Beyhaki, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, IV, 78, V, 249. (Çev.)

⁴² Ebü Dâvud, "Cenâiz", 60; *Nesâi*, "Cenâiz", 77; İbn Mâce, "Cenâiz", 23; Ahmet b. Hanbel, *Müsned*, II, 368; İbn Hibban, *Sahih*, VII, 339. (Çev.)

⁴³ *Necm* (53), 39.

⁴⁴ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, V, 390.

İmam Şevkani'ye (ö.1250/1834) göre yukarıdaki ayetin umum ifadesi, hadis-i şeriflerde, kişinin çocuğunun dışındakilerin yapacağı sadaka, namaz, hac, oruç, Kur'an tilaveti ve dua ile tahsis edilmiştir.⁴⁵

İbnü'l-Fadl (ö.535/1141) da bu ayeti yorumlarken şöyle demiştir: “Ayetin genel manasına göre, kişiye yaptığı amelden başkasının fayda vermemesi, Allah'ın adaleti cihetiyledir. Fakat lütfu cihetiyle bakıldığında, Allah'ın diletiğini dilediği kadar artırması caizdir. O'nun lütfu ise kişiye ameline göre adaletiyle muamele etmesinden daha geniştir.”

İkrime'ye göre bu ayetin manası, İbrahim (as) ve Musa'nın (as) kavimleriyle ilgilidir. Allah'ın lütuflarıyla muamele ettiği bu ümmete ise hem kendi yaptıklarının hem de başkalarının onlar adına yaptıklarının ecri verilecektir.

Bu ayetteki ifade, kişinin başkasının yaptıklarından faydalanabileceği gerçeğiyle çelişmez. Çünkü mü'min, imanı, Allah ve resulüne itaati ile kendi amelinin yanında mü'min kardeşlerinin amellerinden de faydalanmaya çalışır. Nitekim cemaatle kılınan namaz örneğinde olduğu gibi, mü'minlerin birlikte yaptıkları amellerde her biri diğerlerinin amelinden, henüz hayatta iken faydalanır. Çünkü onlardan her biri, diğerlerinin o namaza iştirak etmeleri sebebiyle, kendi namazının sevabını yirmi yedi kat artırmaktadır. Böylece cemaatle namaza katılan her bir mü'minin ameli, diğerlerinin ecrinin artmasına sebep olmaktadır. Necm sûresinin 39. ayeti ise, mü'min kulun başkasının amelinden faydalanabileceği hakikatini ortadan kaldırmaz. Ayetin ifade ettiği mana, kişinin amel etmeksizin ecir alamayacağıdır. Bu mana ile kişinin başkalarının amellerinden faydalanabilmesi arasında çok açık bir fark vardır. Allah Teâlâ bu ayette, kulun sadece kendi yaptıklarına mâlik olduğunu haber veriyor. Başkasının ameli ise yapanın mülküdür. O amel sahibi dilerse amelinin ecrini bir başkasına bağışlar, dilerse bağışlamaz kendine bırakır. Çünkü Allah bu ayette, *kişi ancak yaptıklarından faydalanır* dememiştir.

Cenaze namazında ölü için dua meşru kılındığı gibi, defin sonrası istiğfar ve dua da meşru kılınmıştır. Bir hadiste “Kardeşiniz için bağışlanma dileyin. Onun için (kabir sualine cevap vermede) muvaffakiyet isteyin. Çünkü şu anda hesaba çekiliyor”⁴⁶ buyrulmaktadır. Bu konuda İbn Kudâme de şöyle demektedir: “Ölü için dua etmenin, istiğfarda bulunmanın ve onun adına sadaka vermenin ona fayda vereceği ve sevabının kendisine ulaşacağı hususunda âlimler arasında ihtilaf yoktur. Bu ameller, ister ölünün çocuklarından ister akrabalarından isterse diğer mü'minlerden olsun durum aynıdır. Evlatların, namaz, oruç, Kur'an tilaveti gibi sırf bedenî ibadetlerinin de ölüye faydası varken diğer mü'minlerin zekât, kefarete gibi sırf malî ibadetlerinin ecirleri de ölüye ulaşır.

⁴⁵ Şevkânî, *Neylül-Evtar*, IV, 141,185.

⁴⁶ Ebû Dâvûd, “Cenâiz”, 73; Hâkim, *Müstedrek*, I, 526; Bezzâr, *Müsned*, II, 91

Hanefilerin görüşüne göre dua, istiğfar, sadaka, Kur'an tilaveti, zikir, namaz, oruç, tavaf, hac, umre vb. ibadetlerin ve yapılan her türlü iyiliğın sevabını dirilere ve ölülere bağışlayanların bu bağışları o kişilere ulaşır.

Hanefi fakihi Zeyla'î (ö.762/1360) bu konuda şöyle diyor: "Bir kişinin yaptığı amelden ölüye bir faydanın ulaşması aklen imkânsız değildir. Zira bu durumda kişi kendine ait bir ecri başkasına bağışlamıştır. O ecri, bağışladığı kişiye ulaştıracak olan da Allah'tır. Onun buna elbette gücü yeter. Herhangi bir amel bu konuda istisna da edilmemiştir."⁴⁷

İbnü'l-Kayyim de "*er-Ruh*" adlı kitabında şöyle diyor: "Ölüye bağışlanacak amellerin en faziletlieleri, sadaka, ölü için istiğfar, dua ve onun adına yapılacak hac'dır. Kur'an okunup sevabı karşılık beklemeksizin Allah rızası için ölüye bağışlandığında, oruç ve haccın sevabının ölüye ulaştığı gibi Kur'an tilavetinin sevabı da ulaşır. Bu ibadetleri sevabını ölüye bağışlamak niyetiyle yapmak evladır. Fakat bunu dil ile söylemek şart değildir."⁴⁸

İbn Kudâme ise *el-Muğnî* adlı eserinde "insanın yapıp sevabını ölmüş bir müslümana bağışladığı herhangi bir ibadet Allah'ın dilemesiyle ölüye fayda verir" diyor. Niyeti gerektiren vacipleri (ibadetler) yapmak da bu kabil-dendir.

Buhârî ve Nesâî, İbn Abbas kanalıyla şu hadisi naklediyor: "Cüheyne kabilesinden bir kadın Hz. Peygamber'e gelerek "Annem haccetmeye niyetlenmişti fakat hac yapamadan öldü. Onun adına hac yapabilir miyim?" diye sordu. Hz. Peygamber de "Evet onun adına hac yapabilirsin. Annenin üzerinde bir borç bulunsaydı onu ödemez miydin? Allah'a olan borçları da ödeyin. Zira Allah, vefa gösterilmeye en layık olandır" şeklinde cevap verdi."⁴⁹

Hanbelilere göre, ölmüş kimseler için yapılan hac, oruç, dua, istiğfar vb. ibadetlerde olduğu gibi definlerinden önce ve kabirleri başında ölüler için Kur'an okumak da onlara fayda verir ve sevabı kendilerine ulaşır.

Hanbeli mezhebinde *el-Mukni'* metni üzerine yazılan *eş-Şerhu'l-Kebir*'de şöyle denmektedir: "Ölünün yanında *Yâsin* suresi okunabilir." Çünkü Ma'kûl b. Yesâr'ın rivayetine göre Hz. Peygamber "*Ölülerinize Yâsin okuyun*" buyurmuştur.⁵⁰

Ahmed b. Hanbel'in rivayet ettiği bir hadiste de şöyle buyruluyor: "Yâsin suresi Kur'an'ın kalbidir. Bir kimse Allah'ın rızasını ve ahiret yurdunu

⁴⁷ Zeylâ'î, *Tebyînü'l-Hakâik*, II, 422,423 (Çev.).

⁴⁸ İbnü'l-Kayyim, *er-Ruh*, s.142 (Çev.).

⁴⁹ Buhârî, "İhsâr ve cezâü's'sayd", 33; eş-Şatbî, *el-İ'tisâm*, 12; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebir*, XII, 50; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, IV, 335. (Çev.)

⁵⁰ Ebû Dâvûd, "Cenâiz", 24; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 26,27; İbn Hıbbân, *Sahih*, VII, 269 (Çev.).

isteyerek bu sureyi okursa günahları bağışlanır. Hastalarınıza da Yâsin sure-sini okuyun.”⁵¹

Hasan b. Ahmed el-Verrâk şöyle diyor: “Ali b. Musa el-Haddâd –ki o saduk bir ravidir- bana şöyle anlattı: “İmam Ahmed b. Hanbel ve Muhammed b. Kudâme el Cevherî'nin de bulunduğu bir cenaze merasimindeydim. Ölü defnedildiğinde Darîr kabri başında oturup Kur'an okumaya başladı. İmam Ahmed kendisine “Ölünün kabri başında Kur'an okumak bid'attır” dedi (Bunun üzerine o da Kur'an okumayı bıraktı). Kabristandan çıktığımızda Muhammed b. Kudâme, Ahmed b. Hanbel'e “Ey Ebû Abdullah! Mübeşşir el-Halebî hakkında ne dersin?” diye sordu. O da “sika birisidir. Yoksa ondan bir rivayet mi yazdın?” dedi. Bunun üzerine Muhammed, “Mübeşşir'in bana naklettiğine göre, Abdurrahman b. Ali b. Leccâc'ın babası, kendisi ölüp defnedildikten sonra kabri başında Bakara sûresinin başından ve sonundan bir bölüm okunmasını oğlu Abdurrahman'a vasiyet etmiş ve İbn Ömer'in (ra) de böyle bir vasiyette bulunduğunu işittiğini söylemiş” deyince İmam Ahmed b. Hanbel “geri dön ve Darîr'e söyle, ölü için okuduğu Kur'an'a devam etsin” dedi.”⁵²

İbnü'l-Kayyim, *Zadu'l-me'âd* adlı kitabının “Cenazeler” bölümünde şöyle der: “Kabri başında veya başka bir yerde ölü için Kur'an okumak, bid'at-i seyiy'e'dir.” Onun bu sözü yine kendi eseri *er-Rûh*'ta söyledikleriyle ve İmam-ı Âzam dışında diğer fakihlerden naklettikleriyle çelişmektedir. Sadece Ebû Hanife'den, ölünün kabri başında Kur'an okumanın tenzihen mekruh olduğuna dair bir görüş nakletmektedir. Oysa Hanefilerde tercih edilen görüş, Ebû Hanife'nin bunu mekruh görmediğidir. Bu konuda İbnü'l-Kayyim'in *er-Rûh*'ta söylediklerine ve diğer fakihlerin bu konudaki görüşlerine itimat etmek gerekir.⁵³

Kütüb-ü Sitte müelliflerinin İbn Abbas'tan naklettiklerine göre, Hz. Peygamber (s.a.s.) Medine'de bir kabristana gittiğinde, orada iki kabirden azap gören iki insan sesi işitmiş ve şöyle buyurmuştu: “Bu ikisi azap görüyorlar. Azap görmelerinin sebebi de büyük bir şey değildir. Onlardan biri, idrar sıçramasından sakınmazdı. Diğeri de koğuculuk yapardı. Sonra Hz. Peygamber (s.a.s.) yaş bir hurma dalı istedi ve onu ikiye ayırdı. Her iki kabre birer parça dikti ve “Ey Allah'ın Rasûlü! Niye böyle yaptınız?” diye sorulduğunda “Bu dallar kurumadıkça onların azabının hafifletileceğini umarım” buyurdu.⁵⁴

⁵¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 26 da (ölülerinize/موتاكم) şeklinde rivayet etmiştir. ; Nesâî, *Amelü'l-Yevm ve'l-Leyle*, 262 (Çev.).

⁵² İbn Teymiyye, XXIV, 176; İbn Hacer el-Askalânî, *el-İmînâ' bi'l-Erba'in, el-Mütebâyineti'ş-Şimâl*, s.85, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1997; İbn Kudâme, *el-Muğni*, II, 423, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1405; İbn Kayyim el-Cevziye, *Kitâbu'r-Rûh*, s.10 (Çev.).

⁵³ İbn Kayyim, *er-Rûh*, s.10 (Çev.).

⁵⁴ Buhârî, “Vudû”, 54, “Edeb”, 49; Müslim, “Tahâre”, 111; Ebû Dâvûd, “Tahâre”, 11; Tirmizî, “Tahâre”, 70; Nesâî, “Tahâre”, 27, “Cenâiz”, 117; İbn Mâce, “Cenâiz”, 26; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 225, no:1981. (Çev.)

Bu hadiste, Kur'an okuma sebebiyle Allah'ın incek olan geniş rahmetinin ölüye fayda vereceğine dair güçlü bir delil vardır. İmam Nevevî bu hadisin şerhinde şöyle diyor: "Âlimlerimiz bu hadisi delil getirerek, ölünün kabri başında Kur'an okumayı müstehap görmüşlerdir. Zira yaş bir dalın tesbihi sebebiyle azabın hafifletileceği umuluyorsa, bu durum, Kur'an tilaveti sebebiyle evleviyetle beklenir."⁵⁵

Hattâbî de bu hadis ile ilgili olarak şunları söyler: "Yaş hurma dalının kabre dikilmesinin anlamı, onun yaş kaldığı sürece tesbih etmesidir. İşte bu tesbihin bereketiyle azap hafifletilmektedir. Ağaç olsun veya olmasın içinde canlılık bulunan her şey için bu mana geçerlidir. Zikir ve Kur'an tilaveti gibi içinde bereket barındıran şeyler ise fayda vermesi yönüyle daha üstündür."

"Kişi öldüğünde ameli sona erer..."⁵⁶ hadisini Kur'an okumanın ölüye fayda vermeyeceğine delil getirmeye gelince, böyle bir çıkarım doğru değildir. Çünkü hadiste Hz. Peygamber (s.a.s.), ölünün sadece kendi amelinin sona ereceğini haber verdi, 'amellerin faydası sona erer' demedi. Başkasının ameli ise yapana aittir. Eğer onu ölüye bağışlarsa sevabı ona ulaşır. Ulaşan, ölünün kendi amelinin sevabı değildir. Çünkü sona eren farklı bir şeydir, ulaşan ise farklı bir şeydir.

Sözün özü; delillerden çıkardığımız, Kur'an okumanın sevabının ölüye ulaşacağı ve ona fayda vereceğidir. Ölü için yapılan dua, istiğfar vb. ameller de böyledir. Bunların evde veya kabri başında yapılması arasında fark yoktur. Şu hadisler de delilimizdir:

İbn Abbas (ra) Rasûlüllah'ın (s.a.s.) şöyle buyurduğunu haber veriyor: "Ölülerinize "Lâ ilâhe illallah"ı telkin ediniz. Ölüm esnasında kelime-i tevhid'i söyleyen Müslüman mutlaka kurtulur."⁵⁷ Hz. Peygamber'in (s.a.s.) "Ölülerinize "Lâ ilâhe illallah"ı telkin ediniz" dediğini Ebû Sa'îd el-Hudrî de nakletmiştir.⁵⁸ Eğer ölüler "Lâ ilâhe illallah" telkininden faydalanmayacak olsaydı telkinin de bir anlamı olmazdı. Eğer durum Hz. Peygamber'in yaptığının hilafına olsaydı, Hz. Peygamber kendisi doğruyu yapmadığı gibi doğru olmayı emretmiş olurdu.

SEKİZ REKÂTTAN FAZLA TERAVİH NAMAZI KILMAK

Teravih namazı, mübarek Ramazan ayının gecelerinde yatsı namazıyla vitir namazı arasında kılınan bir namazdır. Teravih namazı kılanlar her iki selamdan sonra (dört rekâtın sonunda) ara verip istirahat ettikleri için teravih namazına bu ad verilmiştir.

⁵⁵ Nevevî, *Şerhu Müslim*, Dâru İhyâu't-Türâsü'l-Arabî, Beyrut 1392, III, 202 (Çev.)

⁵⁶ Müslim, "Zikir ve'd-Dua", 13; Tirmizî, "el-Ahkâm", 36; Nesâî, "Vasâyâ", 8; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 316 (Çev.)

⁵⁷ Hadisi bu lafızlarla kaynaklarda bulunamadı. Benzer lafızlarla *Nasbu'r-Râye* II, 173'te geçmektedir. Aynı içerikteki hadisler için bk. Ahmet b. Hanbel, *Müsned*, II, 170; İbn Hibbân, *Sahih*, VII, 272 (Çev.)

⁵⁸ Müslim, "Cenâiz", 1,2; Ebu Dâvûd, "Cenâiz", 20; Tirmizî, "Cenâiz", 8; Nesâî, "Cenâiz", 4; İbn Mâce, "Cenâiz", 3 (Çev.)

Hükmü:

Erkek-kadın bütün Müslümanların üzerine sünnet-i müekkededir. Hz. Peygamber (s.a.s.) bu namazı devamlı kılmış ve ashabını da kılmaya teşvik etmiştir. Kendisinden sonra, sahabe ve tabiin de teravih namazını düzenli olarak kılmışlar ve bu namaz günümüze kadar kılınmaya gelmiştir.

Fazileti:

Hz. Peygamber (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: “İnanarak ve sevabını Allah’tan umarak Ramazan ayını ibadetle geçiren kimsenin geçmiş günahları bağışlanır.”⁵⁹ Teravih namazı, bu mübarek ayın alametlerindedir. Bu namazın Allah katında kıymeti ve üstünlüğü, Müslümanların gönüllerinde de yüce bir yeri vardır.

İlk Kılan Kişi:

Bu namazı ilk kılan, bizzat Hz. Peygamber’in (s.a.s.) kendisidir. Hz. Aişe (ra) şöyle anlatıyor: “Hz. Peygamber (s.a.s.) bir (Ramazan) gecesi mescitte namaz kıldı. Bir kısım ashap da onunla birlikte namaz kıldılar. Ertesi gün yine kıldılar ve insanların sayısı artmıştı. Sonra üçüncü veya dördüncü gece insanlar namaz için bir araya geldiklerinde Hz. Peygamber (s.a.s.) onların yanına çıkmadı. Sabah olduğunda ise şöyle dedi: “Dün gece toplandığınız farkındayım, yalnız bu namazın size farz kılınabileceği endişesi beni yanınıza çıkmaktan alıkoymdu.”⁶⁰

Ebû Hüreyre’den de şöyle nakledilir: “Rasûlullah (s.a.s.) bir Ramazan gecesi mescide çıktı. Baktı ki insanlar mescidin bir köşesinde namaz kılıyorlar. “Bunlar ne yapıyor?” diye sordu. “Bunlar, ezberinde Kur’an olmayan insanlardır. Übey b. Ka’b onlara namaz kıldırıyor, onlar da ona uyararak namaz kılıyorlar” denilince Hz. Peygamber (s.a.s.) “Böyle yapmaları doğru, yaptıkları da ne güzel” buyurdu.”⁶¹

Teravih Namazının Rekât Sayısı:

Teravih, müekked nafîle bir namazdır. Vitir namazı hariç yirmi rekâttır. Vitirle beraber yirmi üç rekât olarak kılınır. Hz. Ömer’in (ra) hilafetinden günümüze kadar, halef ve selef âlimlerinin ittifakıyla bu şekilde uygulanagelmıştır. Enes b. Malik’ten gelen, teravih namazının otuz altı rekâta kadar kılınabileceğine dair bir görüşün dışında bu hususta muhalefet eden hiç kimse olmamıştır. Nâfi’den de şöyle bir rivayette bulunulmuştur: “İnsan-

⁵⁹ Buhârî, “İman”, 26, “Salatü’t Teravih”, 1; Müslim, “Müsâfirin”, 25; Tirmizi, “Savm”, 83; Ebu Dâvûd, “Salât”, 318; Nesâî, “Kıyâmu’l Leyl ve Tatavvuu’n-Nehâr”, 3; Malik, *Muvatta*, “Salat fi Ramazan”, 1, “Ebvabü’s salat”, 71; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 281, no: 7774, II, 486, no: 10309 (Çev.).

⁶⁰ Buhârî, “Teheccüd”, 5; Müslim, “Salâtü’l-Müsâfirin”, 177; Ebû Dâvûd, “Salât”, 318; Nesâî, “Kıyâmu’l-Leyl ve Tatavvu’u’n-Nehâr”, 4; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 177 (Çev.).

⁶¹ Ebû Dâvûd, “Salât”, 318; Beyhakî, *Sünen*, II, 495; İbn Hibbân, *Sahih*, IV, 107, no: 2532; İbn Huzeyme, *Sahih*, III, 339, no: 2208 (Çev.).

ların Ramazan gecesinde otuz dokuz rekât namaz kıldıklarına şahit oldum. Bunun son üç rekâtı vitirdi.”

Nâfi'den gelen ve Hanefi, Şafii ve Hanbeli fakihlerinin çoğunluğunun benimsediği meşhur rivayet ise, teravih namazının yirmi rekat olduğu yönündedir. Bu görüşte dört mezhep ittifak etmiş ve icmâ oluşmuştur. İmam Ahmed b. Hanbel'in tercih edilen görüşüne göre de teravih namazı yirmi rekâttir. İmam Ebû Hanife, İmam Şafii ve İmam Nevevi de aynı görüştedir. İmam Malik ise Medine halkının uygulamasını gerekçe göstererek teravih namazının otuz altı rekât olduğunu söylemiştir.

Bizim delilimiz ise, Hz. Ömer'in emriyle Übeyy b. Ka'b'ın insanlara teravih namazı kıldırıldığında yirmi rekat olarak kıldırılmış olmasıdır. İmam Malik'in Yezid b. Rûmân'dan naklettiğine göre Hz. Ömer (ra) döneminde insanlar Ramazan ayında teravih namazını, (son üçü vitir olmak üzere) yirmi üç rekât olarak kılıyorlardı.⁶²

Hız. Ali'nin de birisine, Ramazan ayında insanlara teravih namazını yirmi rekat olarak kıldırmasını emrettiği -ki bu (yirmi rekat kılınması) icmâ gibidir- ve şöyle dediği nakledilmiştir: “Eğer Medine halkının tamamı böyle yapsaydı, yani otuz altı rekat kılsaydı, Hz. Ömer yirmi rekat kılınmasını emretmezdi. Onun döneminde sahabe de bu hususta icmâ etmiştir. Uygulamaya en uygun olan da budur.”

İbn Teymiye bu hususta şöyle der: “Efdal olan, rekât sayısının namaz kılanların durumuna göre değişmesidir. Eğer cemaat uzun süreli kıyama dayanabilecek durumda ise onlar için doğru olan, kıyama uzun tutarak on rekât kılmak ve ardından vitri kılmaktır. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.s.) tek başına kılariken bu şekilde kılıyordu. Eğer cemaat uzun süreli kıyama dayanamayacak durumda ise o zaman uygun olan kıyıamları kısa tutarak yirmi rekât kılmalarıdır. Bu uygulama, yirmi ile kırk rekât arasında orta bir yoldur. Eğer bir kimse kırk rekât veya daha farklı sayıda rekât kılacak olursa bu da caizdir. Dolayısıyla bunların hiç birisi kerih görülemez. Ahmed b. Hanbel ve diğer birçok âlim bu görüşü vurgulamıştır. ‘Ramazan ayında eda edilen teravih namazının rekât sayısı Hz. Peygamber'in (s.a.s.) kıldığı şekilde sabittir. Bu sayı artırılıp eksiltilemez’ şeklinde düşünen kimse hata etmiştir.”⁶³

Bu görüşleri ve rivayetleri aktardıktan sonra bu konudaki daha başka görüş aktarmayacak ve fazla münakaşaya girmeyeceğiz. Çünkü dini konularda çekişmek ve münakaşaya girişmek, ümmeti helâke sürükler. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.s.) “*Hidayete ulaşan toplumlar, sadece münakaşa/çekişme (cedel) yüzünden sapmışlardır*” buyurmuş ve “...Bunu ancak sana tartışmak

⁶² Malik, *Muvatta*, I, 115, no: 252; İbn Abdilberr, *et-Temhid*, VIII, 115; *el-İstizkâr*, II, 69; Beyhakî, *Şua'bu'l-İman*, III, 177, no:3270; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, II, 496, no: 4394. (Çev.)

⁶³ İbn Teymiyye, *Fetâvâ*, II, 401 (Çev.).

*için söylediler. Doğrusu onlar kavgacı bir toplumdur*⁶⁴ ayetini okumuştur.⁶⁵ Başka bir hadis-i şerifte de “Sizden önceki kavimler, (kendilerine inen) kitap hakkında ayrılığa düşmeleri sebebiyle helak oldular”⁶⁶ buyrulmuştur.

Gençlerin, ilmiyle amel âlimlerimizin ve müçtehit imamların görüşlerine uymaları gerekir. Zira onlar dini konularda uzman kişilerdir. (Gençler!) Âlim olduğunu iddia eden ve kendilerini âlim göstermeye çalışan heva ehline uymaktan sakının. Onlar, meydan kendi şaz görüşlerine kalsın diye mezheplere uymanın sapıklık olduğunu savunarak, sizi müçtehit imamların görüşlerini terk etmeye çağırıyorlar. Hâlbuki Allah şöyle buyurarak ilim ehline ve ihtisas sahiplerine müracaat etmeyi emrediyor: “Biz, senden önce de, kendilerine vahiy verdiğimiz kişilerden başkasını peygamber olarak göndermedik. Eğer bilmiyorsanız bilenlere sorunuz.”⁶⁷

Konunun Özeti:

Günümüzde, doğusundan batısına İslâm coğrafyasının tamamında te-ravih namazı hususunda Müslümanların uygulaması yirmi rekât şeklindedir. Bu da nasların delalet ettiği ve Hz. Ömer döneminden günümüze kadar üm-mete rehberlik eden imamların icmâ ettiği hakikatin ta kendisidir. Zira Hz. Peygamber (s.a.s.) “Benim sünnetime ve sizi doğru yola yönlendiren Raşit halifelerin sünnetine yapışın”⁶⁸ buyurmuştur.

Bitirirken;

Allah’a hamdolsun ki çok değerli ve takva sahibi hocamız Abdullah Sıddık Gumârî’nin “Hüsnü’t-Tefehhüm ve’t-Terk (Terk Meselesine Güzel Bir Yaklaşım)” adlı eserini, tahkikini yaparak, dipnotlarla zenginleştirip yorum-layarak ve hocamızın Hz. Peygamber’in terk ettiği fiillere dair verdiği örnek-leri şerh ederek tamamladık. Yüce ve kudret sahibi Allah’tan niyazım, bu makaleyi amacına ulaştırması, faydalı kılması ve kıyamet gününde amel-le-rimizin sevabına dâhil etmesidir. Zira O, kendisinden istenmeye layık olandır ve çok cömerttir. Sözlerimi el-İmâd el-İsfahânî’nin şu sözüyle bitirmek istiy-o-rum:

“Anladım ki, insan bir kitap yazdığında sonradan ‘Keşke şurayı şu şe-kilde değiştirseydim, daha güzel olurdu. Şuraya şu ilavede bulunsaydım da-ha iyi olurdu. Şu bölümü daha önce zikretseydim daha çok beğenilirdi. Şu

⁶⁴ Zuhruf (43), 58.

⁶⁵ Tirmizi, “Tefsiru’l-Kur’an”, 44; İbn Mâce, *Sünen*, “Mukaddime”, 7; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 252, 256; Hâkim, *Müstedrek*, II, 486, no: 3674; Taberânî, *Mucemü’l-Kebir*, VIII, 277, no:8067; Beyhakî, *Şua’bu’l-İman*, VI, 341, no:8438 (Çev.).

⁶⁶ Müslim, “İlim”, 2; Nesâî, “Fedâilü’l-Kur’an”, 62.

⁶⁷ Embiyâ (21), 7.

⁶⁸ Ebû Dâvût, *es-Sünne*, 6; Tirmizî, “İlim”, 16; İbn Mâce, “Fedâilü’s-Sahâbe ve’l-İlm”, 6; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 126; Dârimî, *Sünen*, “Mukaddime”, 16; Taberânî, *el-Mu’cemü’l-Kebir*, XVIII, 246, no: 618 (Çev.).

konuya hiç girmeseydim çok güzel olacaktı' demesi kaçınılmazdır. İnsanın bu durumu ibret almaya değerdir. Bu da hiçbir insanın noksanlıktan uzak olmayacağını delilidir."⁶⁹

*"Allah her şahsı, ancak gücünün yettiği ölçüde mükellef kılar. Herkesin kazandığı (hayır) kendine, yapacağı (şer) de kendinedir..."*⁷⁰

Allah, peygamberimiz ve efendimiz Hz. Muhammed'e (s.a.s.), onun ailesine, sahabesine, eşlerine, tertemiz zürriyetine, tâbiîn ve etbeu't-tâbiîne, onların gösterdiği şekilde amel edenlere ve kıyamete kadar onların yolunu izleyenlere salât ve selam etsin ve onları kutlu kılsın. (Âmin)

⁶⁹ Hacı Halîfe, *Keşfü'z-Zinûn*, I, 14; Siddık b. Hasan el-Kanuci, *Ebcedü'l-Ulûm*, I, 70 (Çev.).

⁷⁰ Bakara (2), 286.

أصول الإمام مالك في الموطأ

د. سماعين خالدي

هناك أصول وقواعد اختص بها كل مذهب من المذاهب الأربعة واشتهر بها دون غيره. وإنَّ الإمام مالك رحمه الله لم يدون أصوله التي بنا عليها مذهبه، واستخرج على أساسها أحكام الفروع التي استخرجها، والتي قيّد نفسه بها في الاستنباط بقبورها كأبي حنيفة، ولم يكن كتلميذه الشافعي الذي دوّن أصوله في الاستنباط وضبطها. ولكن مالكاً، وإن لم يذكر أصوله الفقهية، فقد أشار إليها بتدوين بعض فتاويه ومساائله. وقد يصرّح ببعضها. فلقد صرّح بأخذه بعمل أهل المدينة، وبين بعض البواعث التي بعثته على ذلك، كما اشتمل الموطأ على أخذه بالقياس. وهكذا نرى في الموطأ ما يصرح به من أصول أو يشير إليها، وإن لم يكن فيه التوضيح والتوجيه لهذه الأصول. فلم يبين مثلاً ضوابط العلة في القياس، ومراتبه، ونحو ذلك. وعموماً يمكن استخلاص الأصول التي استند إليها مالك من بعض كتب التشريع للمالكية، ولغيرهم، كما تستخلص أيضاً من بعض كتب الفقه المالكي.

وأهمها: القرآن الكريم، والسنة، والإجماع، وعمل أهل المدينة، وأقوال الصحابة والتابعين، والرأي والاستحسان، والعرف، والمصالح المرسله وغيرها. ولكن معظم ما نَبّه إليه مالك في أصوله هو: السنة النبوية، وعمل أهل المدينة. ويقرّر الإمام مالك معظم هذه الأدلة حين سئل: ما قولك في (الموطأ): "الأمر المجتمع عليه"، و"الأمر عندنا"، و"أدركت أهل العلم"، و"سمعت بعض أهل العلم"؟ فأجاب: "أما أكثر ما في الكتاب برأي، فلعمري ما هو برأي، ولكن سماع من غير واحد من أهل العلم والفضل والأئمة المقتدى بهم، الذين أخذت عنهم، وهم الذين كانوا يتقون الله، فكثير عليّ ذلك، فقلت: رأي، وذلك رأي، إذا كان رأيهم مثل رأي الصحابة، أدركوهم عليه وأدركتهم أنا على ذلك. فهذا وراثه توارثوها قرناً عن قرن على زماننا، وما كان رأياً فهو رأي جماعة ممن تقدّم من الأئمة، وما كان فيه: الأمر المجتمع عليه من قول أهل الفقه والعلم، وكذا ما قلت فيه: ببلدنا، وما قلت فيه: بعض أهل العلم، فهو شيء أستحسنه من قول العلماء. وأما ما لم أسمع منهم، فاجتهدت ونظرت على مذهب أهل المدينة وآرائهم وإن لم أسمع ذلك بعينه، فنسبت الرأي إلى الاجتهاد، ومع السنة كما مضى عليه أهل العلم المقتدى بهم، والأمر المعمول به عندنا من لدن رسول الله ﷺ والأئمة الراشدين مع من لقيت، فذلك رأيهم ما خرجت إلى غيره.¹

ويمكن تصنيف هذه الأصول المشار إليها أو المصرح بها في هذا النص بعد التسليم بأولية الأصل الأول والثاني أي: القرآن الكريم، والسنة، كما يلي:

1- العمل بأقوال العلماء والأئمة المعاصرين للإمام مالك مجتمعين ومن يقتدى بهم علماً وفضلاً.

2- اتباع آراء الصحابة المتناقلة إلى من بعدهم من التابعين.

¹ انظر: القاضي أبو الفضل عياض بن موسى السبتي، ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، تحقيق أحمد بكير محمود، دار مكتبة الحياة، بيروت (ب د)، 194/1؛ برهان الدين إبراهيم بن علي بن محمد بن فرحون المالكي، الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب، تحقيق محمد الأحمد، مكتبة دار التراث، القاهرة 1972م، ص 25.

3- الإجماع: وهو عام في العلماء من أهل المدينة، وغيرها مرة (الأمر المجتمع عليه من قول أهل الفقه والعلم)، ومرة أخرى (إجماع أهل المدينة).

4- عمل أهل المدينة: كما أشار إليه بقوله: (فهو ما عمل به الناس عندنا).

5- الاستحسان: وهو تفضيل بعض الأقوال من العلماء كما أشار إليه بقوله: (شيء استحسنته من قول العلماء).

6- الاجتهاد: وهو التزام طريقة العلماء الذين لقيهم في الأحكام التي لم يسمعها منهم، والنظر في فروعها.

7- القياس: وهو اتباع مذهب أهل المدينة وآرائهم والاجتهاد في المقايضة عليها. والقياس والاجتهاد وفق هذا المنهج هنا هو الرأي.

ونتطرق إلى شيء من التفصيل في هذه الأصول مع التمثيل لها من الموطأ:

الأصل الأول: القرآن الكريم

يلاحظ على الإمام مالك التقليل من الاستدلال بالقرآن نصاً، وعدم الإقدام على تفسيره رأياً واجتهاداً إلا ما كان من مآثور الروايات الصحيحة. حتى إن ألصق الموضوعات بالقرآن تحريماً وتحليلاً واستشهاداً لا تجد فيها نصاً قرآنياً بالدلالة أو بالإشارة أو بالمفهوم المخالف.. فمثلاً عناوين الموضوعات التالية: في غسل الجنب، وفي التيمم، وفي الصلاة وقصرها، وفي الصوم، وفي الزكاة وقسمها، وفي الحج والعمرة، وفي الجهاد وقسم الغنائم، وفي الصيد والطير والكلاب المعلمة.. وفي الطلاق وعدته، وفي النكاح وصداقه، والنفقة، وفي الظهار وكفارته، وفي العتق وأحكامه... ولعل سبب هذا هو التورج والتورع من طرح الآيات لمكانتها المقدسة في نفسه، أو لأن آيات القرآن كلية، أو أنها معلومة لجميع العلماء وغيرهم. أما الأحاديث والآثار فيختص بمعرفتها نفر من العلماء والأئمة... وربما كان احتمال أو أكثر يفسر هذه الظاهرة، وربما كانت احتمالات أخرى لم يطع عليها الباحثون بعد.

كما يلاحظ التنوع في طرح الأدلة، فقد يستغرق الاستدلال بالقرآن حكماً معيناً فلا يحتاج إلى غيره، وقد يستوف بالسنة حكماً آخر، فهو وإن كان الحكم يمكن أن يقبل دليلاً آخر من القرآن فلا يذكره، وقد يتجه إلى إغفال الاستدلال بالقرآن في حكم مسألة مشهورة، وذلك للعلم به، ولكنه في الغالب يحرص كل الحرص على السنة والآثار، فهو إمام السنة في عصره، ويحرص على الفقه والاجتهاد فهو إمام المدينة في الفقه والاجتهاد.

ومن الأمثلة على استدلاله بالقرآن الكريم:

• قَالَ يَحْيَى: قَالَ مَالِكٌ: أَحْسَنُ مَا سَمِعْتُ فِي تَأْوِيلِ هَذِهِ آيَةِ قَوْلِ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى: ﴿الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ﴾ فَهَوْلَاءِ الذُّكُورُ ﴿وَالْأُنثَى بِالْأُنثَى﴾.² أَنَّ الْفِصَاصَ يَكُونُ بَيْنَ الْإِنَاثِ كَمَا يَكُونُ بَيْنَ الذُّكُورِ وَالْمَرْأَةِ الْحُرَّةُ تُقْتَلُ بِالْمَرْأَةِ الْحُرَّةِ، كَمَا يُقْتَلُ الْحُرُّ بِالْحُرِّ، وَالْأَمَةُ تُقْتَلُ بِالْأَمَةِ، كَمَا يُقْتَلُ الْعَبْدُ بِالْعَبْدِ، وَالْفِصَاصُ يَكُونُ بَيْنَ النِّسَاءِ كَمَا يَكُونُ بَيْنَ الرِّجَالِ، وَالْفِصَاصُ أَيْضًا يَكُونُ بَيْنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ، وَذَلِكَ أَنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى قَالَ فِي كِتَابِهِ: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا

² سورة البقرة، 178/1.

أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَاللِّسْنَ بِاللِّسَنِ وَالْجُرُوحَ قِصَاصًا³. فَذَكَرَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ، فَنَفْسُ الْمَرْءِ الْحُرِّ بِنَفْسِ الرَّجُلِ الْحُرِّ وَجُرْحُهَا بِجُرْحِهِ⁴.

• قَالَ مَالِكٌ: فِي الرَّجُلِ يَقْتُلُ الرَّجُلَ عَمْدًا أَوْ يَفْقَأُ عَيْنَهُ عَمْدًا، فَيَقْتُلُ الْقَاتِلُ أَوْ تُفْقَأُ عَيْنُ الْفَاقِي قَبْلَ أَنْ يُقْتَصَّ مِنْهُ؛ أَنَّهُ لَيْسَ عَلَيْهِ دِيَّةٌ وَلَا قِصَاصٌ. وَإِنَّمَا كَانَ حَقُّ الَّذِي قُتِلَ أَوْ فُقِّتَتْ عَيْنُهُ فِي الشَّيْءِ، بِالَّذِي ذَهَبَ وَإِنَّمَا ذَلِكَ بِمَنْزِلَةِ الرَّجُلِ يَقْتُلُ الرَّجُلَ عَمْدًا ثُمَّ يَمُوتُ الْقَاتِلُ. فَلَا يَكُونُ لِصَاحِبِ الدَّمِّ، إِذَا مَاتَ الْقَاتِلُ شَيْءٌ دِيَّةٌ وَلَا غَيْرُهَا. وَذَلِكَ لِقَوْلِ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ﴾⁵.

فتجد أن هذا الحكم يكثر فيه الاستدلال بالقرآن، وخال من الاستدلال بالسنة أو بالمرويات من الآثار الصحاح وهذا نادر في الموطأ.

ومع هذا فإن الإمام مالك يأخذ بكل ما يفهم من الكتاب نصا صريحا، أو بإشارة، أو تنبيه أو مفهوم. ويقدم الكتاب على ما عده من السنة. وكان يروي الحديث بسنده، ثم يردّه لأنه يخالف كتاب الله تعالى. فيروي مثلا حديث أن رسول الله ﷺ قال: ((إِذَا شَرِبَ الْكَلْبُ فِي إِثَاءِ أَحَدِكُمْ فَلْيَغْسِلْهُ سَبْعَ مَرَّاتٍ))⁶، ولم يأخذ به واعتبره أمراً تعبدياً. لأن القرآن الكريم أباح أكل صيده في قوله تعالى: ﴿وَمَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ﴾⁷.

وينقل الثعالبي الفاسي (1376هـ) عن أبي محمد صالح عالم فاس الشهير (653هـ) أن من قواعد مذهب مالك: نصّ الكتاب العزيز، وظاهره وهو العموم، ودليله وهو مفهوم المخالفة، ومفهومه وهو باب آخر ومراده مفهوم الموافقة، وتنبيهه وهو التنبيه على العلة، وإن كان الإمام لم ينص على كل قاعدة، إنما ذلك مأخوذ من طريقته وطريقة أصحابه في الاستنباط⁸.

وإذا كان الإمام مالك لم يصرح في استدلاله بوجوه القرآن بالمصطلحات السابقة جميعها فإن الأصوليين عموماً وتلامذته خصوصاً استنبطوا ذلك وصنفوا هذه الوجوه كلاً منها في موضعها ومصطلحها.

الأصل الثاني: السنة

وهو الأصل الذي قرر العلماء أن له وجوهاً استدلالية مثل ما للقرآن الكريم. والاستدلال بالسنة في الموطأ هو المنهج الذي التزم به نصاً، واجتهاداً مع أنه أحياناً يقرر الحكم من غير أن يذكر دليلاً استناداً إلى ملكته العلمية وإمامته في الفقه والسنة. والملاحظ أن الموطأ صنفت مروياته الحديثية والأثرية حسب الموضوعات الفقهية، بل إن الصفة البارزة أنه كتاب في الحديث والآثار نسقاً تنسيقاً فقهياً. فالأصل فيه الرواية.

إلا أن السنة عند الإمام مالك تشمل ما يلي:

³ سورة المائدة، 45/5.
⁴ انظر: الإمام مالك، الموطأ، العقول، 15.
⁵ انظر: الإمام مالك، الموطأ، العقول، 15.
⁶ انظر: الإمام مالك، الموطأ، الطهارة حديث 35. وهو متفق عليه، أخرجه: البخاري، الوضوء، 33؛ مسلم، الطهارة، 90.
⁷ سورة المائدة، 4/5. انظر: أبو بكر بن العربي المعافري، القيس في شرح موطأ مالك بن أنس، تحقيق محمد عبد الله ولد كريم، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1992م، 156/1.
⁸ انظر: محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي الفاسي، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، تعليق عبد العزيز بن عبد الفتاح القاري، المكتبة العلمية، المدينة المنورة 1396هـ، 387-385/1.

1- الأحاديث المروية عن الرسول ﷺ قولاً وفعلاً وتقريراً: وهي التي يبدأ بها الباب إذا وجدت، ثم يذكر

الآثار إن وجدت، وإلا يذكر رأيه. فقد ذكر مثلاً في كتاب وقوت الصلاة، باب النهي عن الصلاة بالمحجرة ثلاثة أحاديث ولم يذكر أي أثر فيها. ومنها:

حَدَّثَنَا مَالِكٌ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ زَيْدٍ مَوْلَى الْأَسْوَدِ بْنِ سُفْيَانَ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ وَعَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ تُوَيْبَانَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: ((إِذَا اشْتَدَّ الْحَرُّ فَأَبْرِدُوا عَنْ الصَّلَاةِ فَإِنَّ شِدَّةَ الْحَرِّ مِنْ فَيْحِ جَهَنَّمَ)) وَذَكَرَ ((أَنَّ النَّارَ اشْتَكَّتْ إِلَى رَبِّهَا، فَأَذِنَ لَهَا فِي كُلِّ عَامٍ بِنَفْسَيْنِ، نَفْسٍ فِي الشِّتَاءِ وَنَفْسٍ فِي الصَّيْفِ))⁹.

2- الآثار المروية عن الصحابة والتابعين: وهي التي قد يُكثر منها في الحكم الواحد، حتى يمكن أن تغنيه عن

الاستدلال بالحديث المتصل إذا لم يوجد. فقد ذكر مثلاً في الموطأ في كتاب العيدين، باب ترك الصلاة قبل العيدين وبعدهما، أثرين: عن ابن عمر، وعن سعيد بن المسيّب¹⁰. كما ذكر في كتاب الطلاق، باب ما يبين من التملك: أثرين عن ابن عمر¹¹. ولم يذكر في كلا البابين من المرفوع شيء.

3- عمل أهل المدينة: وهو يمثل أقوال رسول الله ﷺ وأفعاله وتقريراته التي تناقلها أصحابه والتابعين ثم العلماء

من بعدهم حتى وصلت إلى الإمام مالك. فكأنهم أخذوا علم النبوة وتوارثوه كباراً عن كبار. وقد استعمل مالك لذلك اصطلاحات خاصة منها: (السنة التي لا اختلاف فيها عندنا)، و(الأمر المجتمع عليه عندنا)، و(الذي أدركت عليه أهل العلم ببلدنا)¹².. ومن الأمثلة على ذلك:

• حَدَّثَنِي يَحْيَى، قَالَ: قَالَ مَالِكٌ: "مَضَتْ السُّنَّةُ الَّتِي لَا اخْتِلَافَ فِيهَا عِنْدَنَا فِي وَقْتِ الْفِطْرِ وَالْأَضْحَى أَنَّ الْإِمَامَ يَخْرُجُ مِنْ مَنْزِلِهِ قَدَرًا مَا يُبْلَغُ مُصَلَّاهُ وَقَدْ حَلَّتْ الصَّلَاةُ"¹³.

• قَالَ مَالِكٌ: "الْأَمْرُ الْمُجْتَمِعُ عَلَيْهِ عِنْدَنَا، الَّذِي لَا اخْتِلَافَ فِيهِ، وَالَّذِي أَدْرَكْتُ عَلَيْهِ أَهْلَ الْعِلْمِ بِلَدْنَا: أَنَّ ابْنَ الْأَخِ لِلْأُمِّ، وَالْحَدَّ أَبَا الْأُمِّ، وَالْعَمَّ أَخَا الْأَبِ لِلْأُمِّ، وَالْخَالَ، وَالْحَدَّةَ أُمَّ أَبِي الْأُمِّ، وَابْنَةَ الْأَخِ لِلْأَبِ، وَالْأُمَّ، وَالْعَمَّةَ، وَالْخَالَ؛ لَا يَرْتُونَ بِأَرْحَامِهِمْ شَيْئًا"¹⁴.

4- عرف أهل المدينة: وهو طريقة أو عادة المعاملات في المدينة، والتي أطلق عليها الإمام مالك مفهوم السنة.

ولعل أقرب مثال إلى هذا المعنى في كتاب المساقاة، حيث أنه لم يذكر فيه إلا حديثاً هو أصل الموضوع ورواية ثانية وثالثة للاستدلال. أما باقي الكتاب فإجابات من الإمام نفسه، ومعظمها من عرف أهل المدينة وتعامل بعضهم مع بعض. ومن أمثلة ذلك:

• قَالَ مَالِكٌ: "وَلَمْ تَزَلْ هَذِهِ الْبُيُوعُ جَائِزَةً يَتَّبِعُهَا النَّاسُ وَيَتَّاعُونَهَا، وَلَمْ يَأْتِ فِي ذَلِكَ شَيْءٌ مَوْصُوفٌ مَوْصُوفٌ عَلَيْهِ إِذَا هُوَ بَلَعَهُ كَانَ حَرَامًا، أَوْ قَصَرَ عَنْهُ كَانَ حَلَالًا، وَالْأَمْرُ فِي ذَلِكَ عِنْدَنَا الَّذِي عَمِلَ بِهِ النَّاسُ وَأَجَازُوهُ بَيْنَهُمْ"¹⁵.

⁹ انظر: الموطأ، وقوت الصلاة، 28. وهو متفق عليه، أخرجه: البخاري، مواقيت الصلاة، 9؛ مسلم، المساجد ومواضع الصلاة، 180، 185.

¹⁰ انظر: الإمام مالك، الموطأ، العيدين، 10.

¹¹ انظر: الإمام مالك، الموطأ، الطلاق، 10، 11.

¹² سوف نتكلم عليه بشيء من التفصيل في بحث خاص كاصل مستقل من الأصول التي استدل بها مالك.

¹³ انظر: الإمام مالك، الموطأ، العيدين، 13.

¹⁴ انظر: الإمام مالك، الموطأ: قول مالك، 518/2.

¹⁵ انظر: الإمام مالك، الموطأ، المساقاة، 2.

الأصل الثالث: الإجماع

والإجماع هو: "اتفاق مجتهدي الأمة بعد وفاة نبيها في عصر على أي شيء كان"¹⁶ والإجماع حجة شرعية باتفاق أكثر المسلمين، فيجب العمل به والدليل على ذلك الكتاب والسنة. وهو عند الإمام مالك دليل فقهي عُرف من مسائل كثيرة تبين اتفاق المسلمين على حكم شرعي لا تجوز مخالفته ومن خلال مصطلحاته الأصولية يمكن تقسيم الإجماع عند الإمام مالك إلى قسمين:

أ) **الإجماع العام:** وهو الذي إذا أطلق ينصرف إلى اتفاق علماء العصر من هذه الأمة بعد وفاة النبي ﷺ على أمر ديني. وقيل على واقعة من الوقائع.¹⁷

وهو المعتبر عند جميع الأمة، والذي يوعد في المرتبة الثالثة في مصادر التشريع بعد الكتاب والسنة. وله عند الإمام مالك مصطلحه الخاص، الذي يمكن التعرف عليه باعتباره دليلاً شرعياً. بالأمثلة التالية التي اكتفى بها مجردة من الأحاديث أو الآيات ومنها:

• في توريث الجدتين، ويعتمد فيه على أثر في قضاء عمر. حيث قال مالك: "ولما ميراث لأحد من الجدات إلاً للجدتين. لأنه بلغني أن رسول الله ﷺ ورث الجدّة. ثم سأل أبو بكر عن ذلك حتى أتاه الثبوت عن رسول الله ﷺ أنه ورث الجدّة فأنفذه لها. ثم أتت الجدّة الأخرى إلى عمر بن الخطاب فقال لها: ما أنا بزائد في الفرائض شيئاً، فإن اجتمعتمما فهو بينكما، وأنتكما خلّت به فهو لها". قال مالك: "ثم لم نعلم أحداً ورث غير جدتين منذ كان الإسلام إلى اليوم".¹⁸

• أن الميراث لا يكون إلا باليقين، ويدعمه بإجماع علماء المدينة وعملهم حيث قال مالك: "وذلك الأمر الذي لا اختلاف فيه، وكأ شك عند أحد من أهل العلم ببلدنا، وكذلك العمل في كل متوارثين. هلكا، بعرق، أو قتل أو غير ذلك من الموت. إذا لم يعلم أيهما مات قبل صاحبه. لم يرث أحد منهما من صاحبه شيئاً. وكان ميراثهما لمن بقي من ورثتهما. يرث كل واحد منهما ورثته من الأحياء".¹⁹

• ويقول في مسألة القضاء باليمين مع الشاهد الواحد: "مضت السنة في القضاء باليمين مع الشاهد الواحد يحلف صاحب الحق مع شاهده ويستحق حقه، فإن نكل وأبى أن يحلف أحلف المطلوب، فإن حلف سقط عنه ذلك الحق، وإن أبى أن يحلف ثبت عليه الحق لصاحبه".²⁰

¹⁶ انظر: محمد عبد الرؤوف المناوي، التعاريف، تحقيق محمد رضوان الداية، دار الفكر المعاصر، بيروت 1410هـ، ص 37؛ وانظر تعريفه وحدوده في: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، المستصفى في علم الأصول، تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، لبنان 1413هـ، ص 137؛ محمد بن عمر بن الحسين الرازي، المحصول في علم الأصول، تحقيق طه جابر فياض العلواني، جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض 1400هـ، ص 20/4-21؛ أبو محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، روضة الناظر وجنة المناظر، تحقيق عبد العزيز عبد الرحمن السعيد، جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض 1399، ص 130-131؛ علي بن محمد بن علي الجرجاني، التعريفات، تحقيق إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت 1405هـ، ص 24.

¹⁷ انظر: ابن قدامة، روضة الناظر، ص 130-131؛ الأمدي، الأحكام، 254/1.

¹⁸ انظر: الإمام مالك، الموطأ، الفرائض، 6.

¹⁹ انظر: الإمام مالك، الموطأ، الفرائض، 15.

²⁰ انظر: الإمام مالك، الموطأ، الأفضية، 7.

ويرد على من لم ينكر ذلك بقوله: "فَمِنْ الْحُجَّةِ عَلَى مَنْ قَالَ ذَلِكَ الْقَوْلُ أَنْ يُقَالَ لَهُ: أَرَأَيْتَ لَوْ أَنَّ رَجُلًا ادَّعَى عَلَى رَجُلٍ مَالًا أَلَيْسَ يَحْلِفُ الْمَطْلُوبُ مَا ذَلِكَ الْحَقُّ عَلَيْهِ فَإِنْ حَلَفَ بَطَلَ ذَلِكَ عَنْهُ، وَإِنْ نَكَلَ عَنِ الْيَمِينِ حَلَفَ صَاحِبُ الْحَقِّ إِنَّ حَقَّهُ لِحَقٌّ وَتَبَتَ حَقُّهُ عَلَى صَاحِبِهِ فَهَذَا مَا لَا اخْتِلَافَ فِيهِ عِنْدَ أَحَدٍ مِنَ النَّاسِ وَلَا يَبْلَدُ مِنَ الْبُلْدَانِ".²¹

ب) إجماع أهل المدينة: كما مرَّ معنا فإنَّ الموطأ قد كثر فيه الأخذ بإجماع أهل المدينة مثل قوله: لا اختلاف عندنا، والجمع عليه ببلدنا... وغير ذلك من العبارات.

وقد نقل الإمام مالك إجماع أهل المدينة في موطنه أكثر من أربعين مسألة. وهو على ثلاثة أنواع:

أحدها: أن يجمعوا على أمر ثم لا يخالفهم فيه غيرهم.

الثاني: أن يجمعوا على أمر ولكن يوجد لهم مخالف من غيرهم.

وعن هذين القسمين يعبر الإمام مالك بقوله: "السنة التي لا اختلاف فيها عندنا".

والثالث: ما فيه خلاف بين أهل المدينة أنفسهم.

أما الأول: فهو حجة عند الجميع يجب اتباعه. وأما الثاني والثالث فهو محل خلاف بين المالكية وغيرهم.²²

ومن ورع الإمام مالك رحمه الله لم يقل: إن هذا إجماع الأمة الذي لا يحل خلافه.

واختلف أصحابه في المراد من كون إجماع أهل المدينة حجة، فمنهم من قال: المراد أن روايتهم راجحة على

رواية غيرهم لكونهم أعلم بأحوال الرسول ﷺ، ومنهم من قال: المراد أن إجماعهم حجة في المنقولات المشتهرة، أي التي يكون طريقها النقل كالآذان والإقامة والصاع والمد دون غيرها.²³

وبناء عليه فإن إجماع أهل المدينة نوعان: نوع طريقه النقل والحكاية، ونوع طريقه الاجتهاد، وستنطرق إلى ذلك

بشيء من التفصيل في مبحث: "عمل أهل المدينة"

ومن أمثلة ذلك في الموطأ:

• قَالَ مَالِكٌ: "الْأَمْرُ الْمُجْتَمِعُ عَلَيْهِ عِنْدَنَا: أَنْ شَهَادَةَ الصَّبِيَّانِ تَحْوَرُ فِيمَا بَيْنَهُمَا مِنَ الْجِرَاحِ، وَلَا تَحْوَرُ عَلَى غَيْرِهِمْ...".²⁴

• قَالَ مَالِكٌ: "السُّنَّةُ عِنْدَنَا الَّتِي لَا اخْتِلَافَ فِيهَا أَنَّهُ لَا يَجِبُ عَلَى وَارِثِ زَكَاةٍ فِي مَالٍ وَرَثَهُ فِي دَيْنٍ وَلَا عَرْضٍ وَلَا دَارٍ وَلَا عَبْدٍ وَلَا وَلِيدَةٍ حَتَّى يَحْوَلَ عَلَى تَمَنِ مَا بَاعَ مِنْ ذَلِكَ أَوْ اقْتَضَى الْحَوْلُ مِنْ يَوْمِ بَاعَهُ وَقَبِضَهُ".²⁵

• قَالَ مَالِكٌ: "الْأَمْرُ الَّذِي لَا اخْتِلَافَ فِيهِ عِنْدَنَا فِي الدَّيْنِ أَنَّ صَاحِبَهُ لَا يُزَكِّيهِ حَتَّى يَقْبِضَهُ وَإِنْ أَقَامَ عِنْدَ الَّذِي هُوَ عَلَيْهِ سِنِينَ ذَوَاتِ عَدَدٍ ثُمَّ قَبِضَهُ صَاحِبُهُ لَمْ تَجِبْ عَلَيْهِ إِلَّا زَكَاةٌ وَاحِدَةٌ".²⁶

²¹ انظر: الإمام مالك، الموطأ، الأفضية، 7.

²² انظر: أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب الدمشقي، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل، بيروت 1973، 383/2؛ الثعالبي، الفكر السامي، 388/1.

²³ انظر: الأمدى، الإحكام، 303/1؛ علي بن عبد الكافي السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي، تحقيق جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت 1404هـ، 364/2؛ محمد بن محمد ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير، دار الفكر، بيروت 1996، 133/3.

²⁴ انظر: الإمام مالك، الموطأ، الأفضية، 9. وقوله: يخيبوا: أي يُدعوا.

²⁵ انظر: الإمام مالك، الموطأ: الزكاة، 16.

²⁶ انظر: الإمام مالك، الموطأ، الزكاة، 19.

وربما قدم مالك في الباب الاستدلال بإجماع أهل المدينة ثم يدل عليه بالنص، ومن الأمثلة على ذلك:

• قَالَ مَالِكٌ: "الْأَمْرُ الْمُجْتَمِعُ عَلَيْهِ عِنْدَنَا أَنَّ الْإِخْوَةَ لِلْأُمِّ لَا يَرْتُونَ مَعَ الْوَلَدِ، وَلَا مَعَ وَدِّ الْأَبْنَاءِ ذُكْرَانًا كَانُوا أَوْ إِبْنَاتًا شَيْئًا.. يُعْرَضُ لِلْوَأَحِدِ مِنْهُمْ السُّدُسُ ذَكَرًا كَمَا كَانَ أَوْ أُنْثَى.. وَذَلِكَ أَنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى يَقُولُ فِي كِتَابِهِ: ﴿وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوْ امْرَأَةً وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ﴾." 27

حَدَّثَنِي يَحْيَى عَنْ مَالِكٍ: "الْأَمْرُ الْمُجْتَمِعُ عَلَيْهِ عِنْدَنَا، وَالَّذِي أَدْرَكْتُ عَلَيْهِ أَهْلَ الْعِلْمِ بِلَدْنَا فِي فَرَائِضِ الْمَوَارِيثِ: أَنَّ مِيرَاثَ الْوَلَدِ مِنَ وَالِدِهِمْ أَوْ وَالِدَتِهِمْ، أَنَّهُ إِذَا تُوُفِّيَ الْأَبُ أَوْ الْأُمُّ وَتَرَكَ وَوَلَدًا رِجَالًا وَنِسَاءً.. فَلِلذَكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيِّينَ. فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثًا مَا تَرَكَ. وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ... ثُمَّ أُهِيَ بِالآيَةِ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيِّينَ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثًا مَا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ﴾." 28

الأصل الرابع: القياس

والقياس هو: "حمل فرع على أصل في حكم بجامع بينهما". 29

والقياس يجري في الكفارات، والحدود، والمقادير على المشهور، ولا يجري في الرخص، والأسباب، والشروط، والموانع. فمثاله في الكفارات: قياس رقية الظهار على رقية القتل في اشتراط الإيمان فيها بجامع كون كل منهما كفارة، ومثاله في التقدير: قياس أقل الصداق على أقل نصاب السرقة في جعله ربع دينار بجامع كون كل منهما استباحة عضو. 30 وقد أجمعت الصحابة رضي الله تعالى عنهم على العمل بالقياس وذلك يعلم من استقراء أحوالهم ومناظراتهم، وقد كتب عمر بن الخطاب رضي الله عنه إلى أبي موسى الأشعري رضي الله عنه: "اعرف الأشباه والنظائر، وما احتلج في صدرك فألحقه بما هو أشبه بالحق". 31 وهو عين القياس.

وكثيرا ما يعبر عنه الإمام مالك بقوله: (وهذا بمنزلة كذا)، أو (ما أشبه ذلك)، أو (مثل ذلك)، أو ما يشبه

ذلك... وربما نصَّ على العلة أو الحكمة فيه. ومن الأمثلة على ذلك:

• سِئَلُ مَالِكٍ عَنْ صَلَاةِ الْأَسِيرِ فَقَالَ: "مِثْلُ صَلَاةِ الْمُقِيمِ، إِلَّا أَنْ يَكُونَ مُسَافِرًا". 32

27 سورة النساء، 12/4. وانظر قول الإمام مالك في: الموطأ، مدخل الفرائض، 507/2.

28 سورة النساء، 11/4. وانظر: الإمام مالك، الموطأ، العقيقة، 7.

29 انظر: ابن قدامي، روضة الناظر، ص275. وانظر تعريفه وحدوده عند: أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي، للمع في أصول الفقه، دار الكتب العلمية، بيروت 1985، ص96؛ أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، البرهان في أصول الفقه، تحقيق عبد العظيم محمود النقيب، دار الوفاء، مصر 1418هـ، 487/2؛ الغزالي، المستصفى، ص280؛ الرازي، المحصول، 9/5؛ الجرجاني، التعريفات، ص232.

30 انظر: حسن بن محمد المشاط، الجواهر الثمينة في بيان أدلة عالم المدينة، تحقيق عبد الوهاب بن إبراهيم أبو سليمان، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1990م، ص204-205.

31 انظر: شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، تنقيح الفصول في اختصار المحصول من الأصول، تحقيق عبد الرؤوف سعد، بيروت (ب) ت، ص385-386.

32 انظر: الإمام مالك، الموطأ، قصر الصلاة في السفر، 18.

• قَالَ مَالِكٌ: "الْأَمْرُ عِنْدَنَا فِي الرَّجُلِ يَشْتَرِي بِالذَّهَبِ أَوْ الْوَرَقِ حِنْطَةً، أَوْ تَمْرًا، أَوْ غَيْرَهُمَا، لِلتَّجَارَةِ ثُمَّ يُمَسِّكُهَا حَتَّى يَحُولَ عَلَيْهَا الْحَوْلُ، ثُمَّ يَبِيعُهَا: أَنْ عَلَيْهِ فِيهَا الزَّكَاةُ حِينَ يَبِيعُهَا. إِذَا بَلَغَ ثَمَنُهَا مَا تَجِبُ فِيهِ الزَّكَاةُ. وَلَيْسَ ذَلِكَ مِثْلَ الْحَصَادِ يَحْصُدُهُ الرَّجُلُ مِنْ أَرْضِهِ، وَلَا مِثْلَ الْجِدَادِ".³³

• قَالَ مَالِكٌ: "الْخَلِيطَانِ فِي الْإِبِلِ بِمَنْزِلَةِ الْخَلِيطَيْنِ فِي الْغَنَمِ يَجْتَمِعَانِ فِي الصَّدَقَةِ جَمِيعًا. إِذَا كَانَ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مَا تَجِبُ فِيهِ الصَّدَقَةُ وَذَلِكَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: ((لَيْسَ فِيهَا ذُوْنُ خُمْسٍ ذُوْدٌ مِنَ الْإِبِلِ صَدَقَةٌ)).³⁴ وَقَالَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ: فِي سَائِمَةِ الْغَنَمِ إِذَا بَلَغَتْ أَرْبَعِينَ شَاةً شَاةً.³⁵ فَأَيَّدَ قِيَاسَهُ بِالْحَدِيثِ وَالْأَثَرِ الْمَرْوِيِّ عَنْ عَمْرِو بْنِ الْخَطَّابِ: "فَالَّذِي يَصِيدُ الصَّيْدَ وَهُوَ حَلَالٌ. ثُمَّ يَقْتُلُهُ وَهُوَ مُحْرَمٌ. بِمَنْزِلَةِ الَّذِي يَبْتَاعُهُ وَهُوَ مُحْرَمٌ. ثُمَّ يَقْتُلُهُ. وَقَدْ نَهَى اللَّهُ عَنْ قَتْلِهِ فَعَلِيهِ جَزَاؤُهُ".³⁶

• قَالَ مَالِكٌ: "إِنِ قَالَ قَائِلٌ: كَيْفَ تُقَطَّعُ يَدُ السَّرِقِ وَقَدْ أَخَذَ الْمَتَاعَ مِنْهُ وَدَفَعَهُ إِلَى صَاحِبِهِ؟ فَإِنَّمَا هُوَ بِمَنْزِلَةِ الشَّارِبِ يُوجِدُ مِنْهُ رِيحَ الشَّرَابِ الْمُسَكَّرِ وَلَيْسَ بِهِ سُكْرٌ فَيُجْلَدُ الْحَدَّ. قَالَ: وَإِنَّمَا يُجْلَدُ الْحَدَّ فِي الْمُسَكَّرِ إِذَا شَرِبَهُ وَإِنْ لَمْ يُسَكِّرْهُ وَذَلِكَ أَنَّهُ إِذَا شَرِبَهُ لَيْسَ كَرَهُ فَكَذَلِكَ تُقَطَّعُ يَدُ السَّارِقِ فِي السَّرِقَةِ الَّتِي أَخَذَتْ مِنْهُ وَلَوْ لَمْ يَنْتَفِعْ بِهَا وَرَجَعَتْ إِلَى صَاحِبِهَا وَإِنَّمَا سَرَقَهَا حِينَ سَرَقَهَا لِيَذْهَبَ بِهَا".³⁷

فاستعمل عبارة (بمثلة) للتسوية في الحكم بين الصيد والشراء بالنسبة للمحرم.

الأصل الخامس: الرأي والاجتهاد

والاجتهاد هو: "استفراغ الفقيه الوسع ليحصل له الظن بحكم شرعي".³⁸

ومجال الاجتهاد خارج ما اتفقت عليه الأمة من ضروريات الشرع كوجوب الصلوات والزكاة ونحوها، فالأحكام الشرعية بالنسبة للاجتهاد نوعان: ما يجوز الاجتهاد فيه، وما لا يجوز الاجتهاد فيه. فأما ما لا يجوز الاجتهاد فيه فهو كالأحكام المعلومة من الدين بالضرورة أو التي ثبتت بدليل قطعي الثبوت، قطعي الدلالة مثل وجوب الصلاة، والصيام وتحريم السرقة، والخمر... وغيرها. وأما التي يجوز الاجتهاد فيها: فهي الأحكام التي ورد فيها نص ظني الثبوت والدلالة أو أحدهما، والأحكام التي لم يرد فيها نص ولا إجماع.³⁹

والأخذ بالاجتهاد والرأي من الأصول التي أخذ بها الإمام مالك وهو في الموطأ كثير جداً حتى أنه يشمل معظم أحكام الفقه. ويمكن استنتاج أن الإمام مالك يعتمد في الرأي على ثلاثة أمور هي: فهم النص أو الأثر، وموافقة رأي أهل العلم، والاجتهاد وإعمال الفكر. ومن الأمثلة على ذلك:

³³ انظر: الإمام مالك، الموطأ، الزكاة، 20، والجنداد: قطع الثمار من أصولها كالنخل.

³⁴ متفق عليه، أخرجه: البخاري، الزكاة، 32، ومسلم، الزكاة، 1.

³⁵ انظر: الإمام مالك، الموطأ، الزكاة، 25.

³⁶ انظر: الإمام مالك، الموطأ، الحج، 87.

³⁷ انظر: الإمام مالك، الموطأ، الحدود، 31.

³⁸ انظر: المنأوي، التعريف، ص35. وانظر تعريفه وحدوده في: ابن قدامي، روضة الناظر، ص352؛ الرازي، المحصول، 7/6؛ الجرجاني، التعريفات، ص23؛ أبو يحيى زكريا بن محمد بن زكريا الأنصاري، الحدود الأنبيئية والتعريفات الدقيقة، تحقيق مازن المبارك، دار الفكر المعاصر، بيروت 1411هـ، ص82.

³⁹ انظر: إبراهيم بن موسى اللخمي الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت (ب.ت)، 160-155/4.

- قَالَ مَالِكٌ: "لَا أَرَى أَنْ تُؤْخَذَ النَّعْمُ مِنْ أَهْلِ الْجَزْيَةِ إِلَّا فِي جَزْيَتِهِمْ".⁴⁰
- قَالَ مَالِكٌ: "أَرَى وَاللَّهِ أَكْثَرَ: أَنَّهُ لَا يُؤْخَذُ مِنَ الْمَعَادِنِ مِمَّا يَخْرُجُ مِنْهَا شَيْءٌ حَتَّى يُبْلَغَ مَا يَخْرُجُ مِنْهَا قَدْرَ عِشْرِينَ دِينَارًا عَيْثًا، أَوْ مِائَتِي دِرْهَمٍ، فَإِذَا بَلَغَ ذَلِكَ فَفِيهِ الزَّكَاةُ مَكَانَهُ".⁴¹
- قَالَ مَالِكٌ: "لَا أَرَى عَلَى الَّذِي يَرْمِي الْجِمَارَ أَوْ يَسْعَى بَيْنَ الصَّفَا وَالْمَرْوَةِ، وَهُوَ غَيْرُ مُتَوَضِّعٍ إِعَادَةً. وَلَكِنْ لَا يَتَعَمَّدُ ذَلِكَ".⁴²
- قَالَ مَالِكٌ: "لَا أَرَى أَنْ تُنْكَحَ الْمَرْأَةُ بِأَقْلٍ مِنْ رُبْعِ دِينَارٍ. وَذَلِكَ أَدْنَى مَا يَجِبُ فِيهِ الْقَطْعُ".⁴³

الأصل السادس: الاستحسان أو الترجيح

- والترجيح هو: "تقوية أحد الطريقتين على الآخر ليعلم الأقوى فيعمل به ويطرح الآخر".⁴⁴
- أي القول بأقوى الدليلين. وقيل في الاستحسان أنه: "دليل يتقدح في نفس المجتهد تقصر عبارته عنه".⁴⁵ والمعنى الأول هو الذي ذهب إليه أصحاب الإمام مالك، فقد ذكر الشاطبي نقلًا عن ابن العربي: "أن هذا المعنى للاستحسان هو الذي يُستقرُّ من مذهب مالك".⁴⁶
- وقد ذكر الباجي: "أن الاستحسان الذي ذهب إليه أصحاب مالك هو القول بأقوى الدليلين، فإن سموه استحسانًا فلا مشاحة في التسمية".⁴⁷
- ولقد كان الاستحسان محل جدل بين العلماء، فأقره المالكية والحنابلة حتى قال الإمام مالك عنه: "أنه تسعة أعشار العلم".⁴⁸
- وبالغ أصعب من المالكية في الاستحسان ويغلبه على القياس حتى قال: "إن المغرق في القياس يكاد يفارق السنة وإن الاستحسان عماد العلم".⁴⁹
- واشتهر الحنفية بالأخذ به وقد اعتبروه دليلًا في الشرع يترك به مقتضى القياس لأنه أحد نوعي القياس، فهو قياس خفي في مقابلة القياس الجلي.⁵⁰

⁴⁰ انظر: الإمام مالك، الموطأ، الزكاة، 44.

⁴¹ انظر: الإمام مالك، الموطأ، الزكاة، 8.

⁴² انظر: الإمام مالك، الموطأ، الحج، 216.

⁴³ انظر: الإمام مالك، الموطأ، النكاح، 11.

⁴⁴ انظر: الرازي، المحصول، 529/5. وانظر تعريفه وحدوده في: ابن قدامي، روضة الناظر، ص 391؛ محمد بن علي بن محمد الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول، تحقيق أبو مصعب محمد سعيد البندري، دار الفكر، بيروت 1992م، ص 455؛ الجرجاني، التعريفات، ص 170؛ حسن المشاط، الجواهر الثمينة، ص 219.

⁴⁵ انظر: الشوكاني، إرشاد الفحول، ص 402. وانظر تعريفه وحدوده: الشيرازي، اللمع في أصول الفقه، ص 121؛ أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي، أصول السرخسي، تحقيق أبو الوفا الأفعاني، دار المعرفة، بيروت 1372هـ، 200/2؛ شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس القرافي، الفروق، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة 1344هـ، 347/1؛ الرازي، المحصول، 166/6؛ الأمدي، الأحكام، 163/4؛ علاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام النزدي، تعليق محمد المعصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت 1994م، 5/4؛ ابن قدامي، روضة الناظر، ص 167؛ الجرجاني، التعريفات، ص 170؛ حسن المشاط، الجواهر الثمينة، ص 219.

⁴⁶ انظر: إبراهيم بن موسى اللخمي الشاطبي، الاعتصام، تعريف محمد رشيد رضا، القاهرة (ب)، 137/2.

⁴⁷ انظر: الشوكاني، إرشاد الفحول، ص 402.

⁴⁸ انظر: الشاطبي، الموافقات، 307/2.

⁴⁹ انظر: الشاطبي، الموافقات، 210/4.

⁵⁰ انظر: السرخسي، أصول السرخسي، 200/2؛ أبو بكر محمد بن أحمد السرخسي، المحرر في أصول الفقه، تعليق أبي عبد الرحمن صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت 1996م، 148/2؛ عبد الله بن أحمد المعروف بحافظ الدين النسفي، كشف الأسرار شرح المصنف على المنار، دار الكتب العلمية، بيروت (ب)، 291/2.

وخالفهم في الأخذ به الإمام الشافعي وقال في ذلك عبارته المشهورة التي تناقلتها كتب الأصول: "من استحسن فقد شرع".⁵¹ أي وضع شرعا جديدا مبالغة في رفضه للاستحسان، وقال: "حلال الله وحرامه أولى أن لا يقال فيهما بالتعسف والاستحسان، وإنما الاستحسان تلذذ".⁵²

ومرجع الخلاف يظهر في بيان حقيقة الاستحسان، فإذا قيل هو: "ما يستحسنه المجتهد بعقله".⁵³ فهذا لا خلاف بين العلماء في منعه لاتفاقهم على امتناع القول في الدين بالتشهي والهوى. لأنه لا فرق عندئذ بين استحسان العامي والطفل والعالم من جهة الدليل.⁵⁴ وهذا الذي أراده الشافعي بقوله السابق والله أعلم. وهذا المعنى لم يقل به أبو حنيفة رحمه الله فهو أجل قدرا وأشدّ ورعا في أن يقول بالتشهي، أو القول بالاستحسان في مقابل دليل قام عليه الشرع. أما إذا كان كما قال الحنفية هو: "ترجيح قياس خفي على قياس جلي بناء على دليل". أو كما قال المالكية هو: "العمل بأقوى الدليلين، أو استثناء مسألة جزئية من أصل كلي بناء على دليل خاص يقتضي ذلك".⁵⁵ فيكون الخلاف بين العلماء في الاستحسان خلاف لفظي. وهذا ما قاله المحققون من الأصوليين، فقد قال ابن قدامي: "القول بالاستحسان مذهب أحمد رحمه الله، وهو أن تترك حكما إلى حكم هو أولى منه، وهذا مما لا يُنكر وإن اختلف في تسميته، فلا فائدة في الاختلاف في الاصطلاحات مع الاتفاق في المعنى".⁵⁶ وقال الآمدي: "وإن تحقق أنه دليل من الأدلة الشرعية فلا نزاع في جواز التمسك به، وإنما النزاع في تخصيصه باسم الاستحسان، ولا حاصل للنزاع اللفظي".⁵⁷ وقال الشوكاني: "لا يتحقق استحسان مختلف فيه، لأهم ذكروا في تفسيره أموراً لا تصلح للخلاف، لأن بعضها مقبول اتفاقاً، وبعضها متردد بين ما هو مقبول اتفاقاً وما هو مردود اتفاقاً".⁵⁸

فالواقع إذن أن الخلاف لفظي كما قلنا، وراجع إلى العبارة ولا مشاحة في الاصطلاح.⁵⁹

وهو عند الإمام مالك على صور متعددة نذكر منها هاتين الصورتين التي يتحقق فيهما معنى الاستحسان عنده وهو الأخذ بأقوى الدليلين:

(أ) ترجيح قول صحابي معين أو عالم: ومن الأمثلة على ذلك:

- حَدَّثَنِي عَنْ مَالِكٍ أَنَّهُ بَلَغَهُ أَنَّ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ وَعَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَبَّاسٍ كَانَا يَقُولَانِ: الصَّلَاةُ الْوَسْطَى صَلَاةُ الصُّبْحِ. قَالَ مَالِكٌ: "وَقَوْلُ عَلِيٍّ وَابْنِ عَبَّاسٍ أَحَبُّ مَا سَمِعْتُ إِلَيَّ فِي ذَلِكَ".⁶⁰
- عَنْ مَالِكٍ أَنَّهُ بَلَغَهُ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَبَّاسٍ كَانَ يَقُولُ: "مَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ شَاءَ". قَالَ مَالِكٌ: "وَذَلِكَ أَحَبُّ مَا سَمِعْتُ إِلَيَّ فِي ذَلِكَ".⁶¹

⁵¹ انظر: الغزالي، المستصفي، ص 171؛ ابن قدامي، روضة الناظر، ص 168؛ السبكي، الإبهاج، 188/3؛ الشوكاني، إرشاد الفحول، ص 395.

⁵² انظر: محمد بن إدريس الشافعي، الرسالة، بيروت 1973، ص 507.

⁵³ انظر: الغزالي، المستصفي، ص 171.

⁵⁴ انظر: القاضي أبي الوليد سليمان بن خلف الباجي الأندلسي، إكحام الفصول في أحكام الأصول، تحقيق عبد المجيد التركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1986م، ص 688؛ الآمدي، الإكحام، 163/4؛ الشوكاني، إرشاد الفحول، ص 402.

⁵⁵ انظر: الشاطبي، الموافقات، 206/4؛ حسن المشاط، الجواهر الثمينة، ص 221.

⁵⁶ انظر: ابن قدامي، روضة الناظر، ص 167.

⁵⁷ انظر: الآمدي، الإكحام، 163/4.

⁵⁸ انظر: الشوكاني، إرشاد الفحول، ص 402.

⁵⁹ للمزيد راجع: الشافعي، الأم، 294/7؛ ونفس المؤلف، الرسالة، ص 503؛ الشيرازي، اللمع، ص 121؛ السرخسي، أصول السرخسي، 200/2؛ السرخسي، المحرر، 148/2؛ الباجي، أحكام الفصول، ص 687؛ الغزالي، المستصفي، ص 171؛ الرازي، المحصول، 166/6؛ علاء الدين البخاري، كشف الأسرار، 5/4؛ ابن قدامي، روضة الناظر، ص 167.

⁶⁰ انظر: الإمام مالك، الموطأ، صلاة الجماعة، 28.

• حَدَّثَنِي عَنْ مَالِكٍ: أَنَّهُ سَأَلَ ابْنَ شَهَابٍ عَنِ الْمَسْحِ عَلَى الْخُفَّيْنِ كَيْفَ هُوَ؟ فَأَدْخَلَ ابْنُ شَهَابٍ إِحْدَى يَدَيْهِ تَحْتَ الْخُفِّ وَالْأُخْرَى فَوْقَهُ ثُمَّ أَمْرَهُمَا. قَالَ مَالِكٌ: "وَقَوْلُ ابْنِ شَهَابٍ أَحَبُّ مَا سَمِعْتُ إِلَيَّ فِي ذَلِكَ".⁶²

ب) تفضيل أمر ما على آخر: ومن الأمثلة على ذلك:

• قَالَ يَحْيَى: سُئِلَ مَالِكٌ عَنْ رَجُلٍ تَصَدَّقَ بِصَدَقَةٍ. فَوَجَدَهَا مَعَ غَيْرِ الَّذِي تَصَدَّقَ بِهَا عَلَيْهِ مُبَاعٌ. أَيَشْتَرِيهَا فَقَالَ: "تَرَكُهَا أَحَبُّ إِلَيَّ".⁶³

إذ لا فرق بين شرائها من نفس من تصدق بها عليه أو من غيره في المعنى لرجوعه فيما تركه لله تعالى. ولذلك فضل الإمام مالك تركها على شرائها استحسانا وسدا للذريعة لأنه لا يفسخ البيع إن وقع.

• وأشهر مثال للاستحسان عند المالكية هو الترخيص في بيع العرايا وهو (بيع الرطب باليابس على الشجر) حيث قَالَ مَالِكٌ: "وَأَيُّمَا تَبَاعَ الْعَرَايَا بِعَرَايَا بِعَرَايَا مِنْ التَّمْرِ يُتَحَرَّى ذَلِكَ وَيُخْرَصُ فِي رُغُوسِ النَّخْلِ وَأَيُّمَا أُرْخِصَ فِيهِ لِأَنَّهُ أَنْزَلَ بِمَنْزِلَةِ التَّوَلِيَةِ وَالْإِقَالَةِ وَالشَّرْكَ، وَلَوْ كَانَ بِمَنْزِلَةِ غَيْرِهِ مِنَ الْبُيُوعِ مَا أَشْرَكَ أَحَدٌ أَحَدًا فِي طَعَامِهِ حَتَّى يَسْتَوْفِيَهُ، وَلَا أَقَالَه مِنْهُ، وَلَا وَلَاهُ أَحَدًا حَتَّى يَقْبِضَهُ الْمُبْتَاعُ".⁶⁴

وذلك لما فيه من الرفق ورفع الحرج عن الناس، لأن مقتضى القياس عدم جوازه لأن النبي ﷺ نهي عن بيع كل رطب من حب أو تمر بياسه فعن سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه قال: ((سمعت رسول الله ﷺ يُسألُ عَنْ اشْتِرَاءِ التَّمْرِ بِالرُّطْبِ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: ((أَيْتَقِصُّ الرُّطْبُ إِذَا بَيْسَ؟)) فَقَالُوا: نَعَمْ فَنَهَى عَنْ ذَلِكَ)).⁶⁵

الأصل السابع: عمل أهل المدينة

والمراد بأهل المدينة: "الصحابة الذين استوطنوا المدينة في حياة النبي ﷺ وإن استوطنوا غيرها بعده، والتابعون الذين استوطنوها مدة يطلعون فيها على الوحي. بمخالطة أهلها الذين شاهدوا ذلك".⁶⁶ وهذا يقتضي أن تابعي التابعين الذين سكنوا المدينة زمن التابعين الموصفين بما ذكر مدة يطلعون فيها على ما ذكر يشملهم الاسم كذلك.

وهذا الدليل من أمهات مسائل مذهب الإمام مالك رحمه الله، وهو الأصل الذي يبي عليه معظم الأحكام الفقهية، حتى أنه يقدم الاستدلال به على كثير من الأصول السابقة، وحين يرتقي عملهم إلى إجماع فيجعله في مقدمة الأدلة. فكثيرا ما يقول: الأمر عندنا وبلدنا، وليس العمل على هذا... ونحو ذلك من العبارات.

فقد عني مالك رحمه الله بذكر ما عليه إجماع أهل المدينة في الدين والمعاملات الشرعية، لأن المدينة هي دار علوم الإسلام في القرنين الأول والثاني، وعلماءها هم قدوة أهل الدين والأثر، واتباع السنة. فعمل أهل المدينة دليل فقهي

⁶¹ انظر: الإمام مالك، الموطأ، الطهارة، 45.

⁶² انظر: الإمام مالك، الموطأ، الطهارة، 45.

⁶³ انظر: الإمام مالك، الموطأ، الزكاة، 50.

⁶⁴ انظر: الإمام مالك، الموطأ، البيوع، 14.

والتولية في البيع: هي بيع المشتري بثمنه بلا فضل. انظر: علي بن محمد بن علي الجرجاني، تحقيق إبراهيم الأبياري، التعريفات، دار الكتاب العربي، بيروت 1405، ص 98؛ محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت 1415/414.

والإقالة: فسح عقد البيع رفعه بعد وقوعه. انظر: ابن منظور، لسان العرب، 580/11؛ الجرجاني، التعريفات، ص 81؛ أحمد بن محمد بن علي المقرئ الفيومي، المصباح المنير، المكتبة العلمية، بيروت (ب.د)، 521/2.

والشرك: أشرك فلان فلانا في البيع إذا أدخله مع نفسه فيه، وهو النصيب. انظر: ابن منظور، لسان العرب، 450/10؛ الفيومي، المصباح المنير، 311/1.

⁶⁵ أخرجه: الترمذي، البيوع، 14؛ النسائي، البيوع، 36؛ أبو داود، البيوع، 18؛ ابن ماجه، التجارات، 53؛ مالك، البيوع، 22.

⁶⁶ انظر: عبد الله بن إبراهيم العلوي الشنقيطي، نشر البنود شرح مراقبي السعود، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الرباط (ب.ت)، 90/2.

يصدر به مالك أحكاماً كثيرة، وقد يلحقه مؤيداً بالنص أو غير مؤيد. وقد كان عمل أهل المدينة محل نزاع مع أئمة آخرين فمنهم من يطلق هذه العبارة ومنهم من يقيدُها، ومنهم من يُشنعُ على المالكية في هذا الدليل. ولكنهم كانوا يتكلمون في غير موضع الخلاف، ولا تحريراً للمسألة، وربما منهم من لم يتصور المسألة أصلاً ولا تحقق منها. والإمام مالك تمسك به من دون الأئمة في المسائل المتنازع عليها.

وتحقيق القول في هذا الدليل ما ذكره القاضي عياض وغيره وهو: "أنه يتفق العلماء على قبوله إذا كان عملاً نقلياً، لا اجتهادياً. فالنقلي كنفليهم تعيين مكان منبر رسول الله ﷺ وقبره، ومحل وقوفه للصلاة، وكذلك نقلهم للأعيان كمقدار المد، والصاع، وأوقية الفضة، أو كالإجماع على نقل أعمال مستمرة منذ زمن النبي ﷺ إلى عصر الإمام مالك، كنفليهم تثنية الأذان وإفراد الإقامة، وأن الأذان يكون على مكان مرتفع، أو كنفليهم ترك النبي ﷺ لأمر وأحكام لم يلزمهم إياها مع شهرتها لديهم كترك أخذ الزكاة من الحضرات مع علمه ﷺ بكونها عندهم كثيرة... وغير ذلك من الأمور الثقيلة من فعل أو قول، أو تقرير أو ترك. وهذا النوع حجة قطعية يلزم المصير إليه ويقدمه الإمام مالك على القياس والحديث الصحيح في خبر الواحد. فإن هذا النقل موجب للعلم القطعي فلا يترك لما توجه غلبة الظن. وكان ربيعة الرأي شيخ مالك يقول: "رواية ألف خير من رواية واحد"، حتى إن عبد الرحمن بن مهدي الإمام العراقي كان يقول: "السنة المتقدمة من سنة أهل المدينة خير من الحديث". يعني حديث أهل العراق. وهذا حجة عند الجميع، وقد احتج به مالك على أبي يوسف بحضرة الرشيد فرجع عما كان يقوله إلى قول مالك".⁶⁷ وهذا النوع لا نظن أن مالكا انفرد به بل هو والمجتهدون فيه سواء.

أما العمل الذي طريقه الاجتهاد والتفقه لا النقل فهو محل خلاف حتى عند المالكية أنفسهم فقد قال القاضي عياض: "هذا النوع اختلف فيه أصحابنا، فذهب معظمهم إلى أنه ليس بحجة ولا فيه ترجيح، وأنكر هؤلاء أن يكون مالك يقول هذا، أو أن يكون مذهبه، وذهب بعضهم إلى أنه ليس بحجة ولكن يرجح به على اجتهاد غيرهم. وذهب بعض المالكية إلى أن هذا النوع حجة كالنوع الأول وحكوه عن مالك".⁶⁸

قال القاضي عبد الوهاب المالكي: "وهذا النوع الاستدلالي إن عارضه خبر فالخير أولى عند جمهور أصحابنا، وصار كثير منهم إلى أنه أولى من الخبر بناءً منهم على إجماع، وليس بصحيح؛ لأن المشهود له بالعصمة إجماع كل الأمة لا بعضها".⁶⁹

وقال الجمهور من الأئمة الثلاثة والمحققين من أصحاب مالك كما ذكر القاضي عبد الوهاب في هذا النوع: "أن عمل أهل المدينة ليس بحجة وهو كعمل غيرهم من أهل الأمصار، ولا فرق بين عملهم وعمل أهل الحجاز والعراق والشام، فقد انتقل إلى الكوفة والبصرة نحو أكثر من ثلاثمائة صحابي، وإلى الشام ومصر مثلهم. فكيف يكون عمل أمثال هؤلاء معتبراً ما داموا في المدينة فإذا خرجوا منها كان عمل من بقي هو المعتبر ولم يكن خلاف ما انتقل عنها معتبراً؟ فهذا من الممتنع، بل إذا اختلف علماء المسلمين لم يكن عمل بعضهم حجة على بعض، وإنما الحجة اتباع السنة، ولا تترك السنة لكون عمل بعض المسلمين يخالفها".⁷⁰

⁶⁷ انظر: القاضي عياض، ترتيب المدارك، 68/1، 69.

⁶⁸ انظر: القاضي عياض، ترتيب المدارك، 70/1.

⁶⁹ انظر: ابن القيم، إعلام الموقعين، 392/2؛ ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير، 133/3.

⁷⁰ انظر: ابن القيم، إعلام الموقعين، 380/2؛ ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير، 133/3.

والخلاصة أنه لا يخلو عمل أهل المدينة مع أخبار الآحاد من ثلاثة أوجه:

أحدها: إما أن يكون مطابقاً لها فهذا أكد في صحتها إن كان من طريق النقل، وترجيحه إن كان من طريق الاجتهاد بلا خلاف في هذا إذ لا يعارضه هنا إلا اجتهاد آخرين وقياسهم عند من يقدم القياس على خبر الواحد.

وثانيها: أن يكون العمل مطابقاً لخبر يعارضه خبر آخر فيكون عملهم مرجحاً لخبرهم وهو أقوى ما ترجح به الأخبار عند تعارضها، وإلى هذا ذهب المحققون من الأصوليين والفقهاء من المالكية وغيرهم.

وثالثها: أن يكون مخالفاً للأخبار جملة، فإن كان إجماعهم من طريق النقل ترك الخبر بلا خلاف عند المالكية وعند المحققين الأصوليين كما تقدم، أما إذا كان عملهم اجتهاداً قدم الخبر عند الجمهور والمحققين من المالكية على ما ذكره القاضي عبد الوهاب. بل إن الإمام مالكا نفسه منع الرشيد من ذلك وقد عزم عليه وقال له: "قد تفرق أصحاب رسول الله ﷺ في البلاد وصار عند كل طائفة منهم علم ليس عند غيرهم". وهذا يدل على أن عمل أهل المدينة ليس عنده حجة لازمة لجميع الأمة، وإنما هو اختيار منه، لما رأى عليه العمل، ولم يقل قط في موطنه، ولا في غيره لا يجوز العمل بغيره، بل يخبر إخباراً مجرداً أن هذا عمل أهل بلاده.⁷¹

وإن مسألة العمل قد احتدم الجدل فيها بين مالك وغيره من أرباب المذاهب، وهذا الخلاف كله ينطبق على عمل جميع أهل المدينة أو جمهورهم. أما قول فرد منهم ولو كان أعلمهم فلا يقال فيه عمل، ولا يترك له الحديث الثابت بل يتعين العمل بالحديث والله أعلم.⁷²

ومن الأمثلة على استدلال مالك بهذا الأصل في الموطأ:

• عَنْ مَالِكٍ عَنْ ابْنِ شِهَابٍ أَنَّ سَعْدَ بْنَ أَبِي وَقَّاصٍ كَانَ يُوتِرُ بَعْدَ الْعَتَمَةِ بِوَاحِدَةٍ. قَالَ مَالِكٌ: "وَلَيْسَ عَلَيَّ هَذَا الْعَمَلُ عِنْدَنَا وَلَكِنْ أَدَّتْهُ الْوُتْرُ ثَلَاثٌ".⁷³

• قَالَ مَالِكٌ: "السُّنَّةُ عِنْدَنَا، أَنَّهُ لَا تَجِبُ عَلَيَّ وَارِثٌ فِي مَالٍ وَرِثُهُ الزَّكَاةُ، حَتَّى يَحُولَ عَلَيْهِ الْحَوْلُ".⁷⁴

• عَنْ مَالِكٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ أَبِيهِ: أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ قَرَأَ سَجْدَةً وَهُوَ عَلَى الْمِنْبَرِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ فَنَزَلَ فَسَجَدَ وَسَجَدَ النَّاسُ مَعَهُ، ثُمَّ قَرَأَهَا يَوْمَ الْجُمُعَةِ الْآخَرَى. فَتَهَيَّأَ النَّاسُ لِلْسُّجُودِ فَقَالَ: عَلَيَّ رِسْلُكُمْ إِنَّ اللَّهَ لَمْ يَكْتُبْهَا عَلَيْنَا إِلَّا أَنْ نَشَاءَ. فَلَمْ يَسْجُدْ وَمَتَّعَهُمْ أَنْ يَسْجُدُوا.

قَالَ مَالِكٌ: "لَيْسَ الْعَمَلُ عَلَيَّ أَنْ يَنْزِلَ الْإِيمَانُ إِذَا قَرَأَ السَّجْدَةَ عَلَى الْمِنْبَرِ فَيَسْجُدُ".⁷⁵

• عَنْ مَالِكٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي بَكْرٍ بْنِ حَزْمٍ عَنْ عَمْرَةَ بِنْتِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ عَائِشَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهَا قَالَتْ: "كَانَ فِيمَا أَنْزَلَ مِنَ الْقُرْآنِ عَشْرُ رَضَعَاتٍ مَعْلُومَاتٍ يُحْرَمْنَ ثُمَّ تُسَخَّنُ بِخَمْسِ مَعْلُومَاتٍ فَتُؤْفَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ فِيمَا يُقْرَأُ مِنَ الْقُرْآنِ".

71 انظر في ذلك: القاضي عياض، ترتيب المدارك، 70/1، 71؛ ابن القيم، إعلام الموقعين، 380/2.
72 انظر المسألة عند: ابن قدامة، روضة الناظر، ص 144؛ القاضي عياض، ترتيب المدارك، 67/1-75؛ الغزالي، المستصفى، ص 147-148؛ ابن القيم، إعلام الموقعين، 2/380-395؛ الثعالبي، الفكر السامي، 388/1-390.
73 الإمام مالك، الموطأ، صلاة الليل، 21.
74 الإمام مالك، الموطأ، الزكاة، 16.
75 الإمام مالك، الموطأ، القرآن، 16.

قَالَ مَالِكٌ: وَلَيْسَ عَلَيَّ هَذَا الْعَمَلُ.⁷⁶

فالملاحظ شدة تمسك مالك بالعمل، حتى وإن كان الأثر أو الفعل صادر عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه، أو عائشة رضي الله عنها وهو الذي يبيّن عليهما كثيراً من مسائله.

• عَنْ مَالِكٍ عَنْ نَافِعٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "الْمُتَبَاعَانِ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا بِالْخِيَارِ عَلَى صَاحِبِهِ مَا لَمْ يَتَفَرَّقَا، إِلَّا بَيْعَ الْخِيَارِ"
قَالَ مَالِكٌ: "وَلَيْسَ لِهَذَا عِنْدَنَا حَدٌّ مَعْرُوفٌ وَلَا أَمْرٌ مَعْمُولٌ بِهِ فِيهِ".⁷⁷

قال القاضي عياض رداً على من زعم أن الإمام مالك رد هذا الحديث لأنه يخالف العمل بقوله: "أن هذا سوء تأويل لأنه ليس مراد مالك رد حديث البيعان بالخيار بالعمل، وإنما أراد بقوله: "ما قال في بقية الحديث ((إِلَّا بَيْعَ الْخِيَارِ))" أن بيع الخيار ليس له حدٌّ عندهم. وذلك يختلف باختلاف المبيعات، فيرجع فيه إلى الاجتهاد والعوائد في البلاد وأحوال المبيع".⁷⁸

الأصل الثامن: العرف

والعرف وهو: "ما استقرت النفوس عليه. بشهادة العقول، وتلقته الطبائع بالقبول".⁷⁹

ونقصد بالعرف الذي لا يخالف نصاً، لأنه لا اعتبار للعرف المخالف للنص لأن العرف قد يكون على باطل بخلاف النص، أو الأعراف التي تغيرت عن ما أقره الشرع أو أمر به إيجاباً أو استحباباً أو نهيًا. وفي هذا يقول الشاطبي: "لا تبديل لها وإن اختلف آراء المكلفين فيها فلا يصح أن ينقلب الحسن فيها قبيحاً ولا القبيح حسناً حتى يقال مثلاً: إن كان كشف العورة الآن ليس بعيب ولا يبيح فلنجزه أو غير ذلك. إذ لو صح مثل هذا لكان نسخاً للأحكام المستقرة المستمرة والنسخ بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم باطل".⁸⁰

ولكن للعرف مجالات أذنت الشريعة الإسلامية للمسلمين أن يرجعوا فيها إلى العرف، كتفسير النصوص التي وردت مطلقة ولم يرد في الشرع ولا في اللغة ما يفسرها كالحرز، والقبض في البيع... يقول شيخ الإسلام ابن تيمية في هذا: "كل اسم ليس له حدٌ في اللغة ولا في الشرع فالمرجع فيه للعرف".⁸¹ وقال السيوطي: "قال الفقهاء: كل ما ورد به الشرع مطلقاً، ولا ضابط له فيه، ولا في اللغة يُرجع فيه إلى العرف، ومثوله بالحرز في السرقة، والتفرق في البيع والقبض، ووقت الحيض وقدره".⁸² وكذلك الأحكام التي لم تأمر بها الشريعة، ولم تنه عنها، ولم تبين كيفية فعلها على نحو معين، وهذا يختلف باختلاف أعراف الناس.

⁷⁶ انظر: الإمام مالك، الموطأ، الرضاع، 17؛ والحديث أخرجه مسلم، الرضاع، 24.

⁷⁷ انظر: الإمام مالك، الموطأ، البيوع، 79؛ والحديث متفق عليه، أخرجه: البخاري، البيوع، 44؛ ومسلم، البيوع، 43.

⁷⁸ انظر: القاضي عياض، ترتيب المدارك، 72/1.

⁷⁹ انظر: الجرجاني، التعريفات، ص 193؛ وانظر تعريفه وحدوده عند: المناوي، مهمات التعاريف، ص 680؛ الأنصاري، الحدود الأثنية، ص 72.

⁸⁰ انظر: الشاطبي، الموافقات، 284-283/2.

⁸¹ انظر: أبو العباس أحمد عبد الحلیم ابن تيمية الحراني، مجموع الفتاوى، تحقيق عبد الرحمن بن محمد العاصمي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة (ب) ت، 40/24.

⁸² انظر: عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، بيروت 1403هـ، ص 98.

والذي يظهر من عبارات أهل العلم من الأصوليين والفقهاء أنه لا خلاف فيما بينهم في اعتبار العرف حجة في المجال الذي سبق تحديده، وفي هذا يقول السرخسي: "الثابت بالعرف كالثابت بالنص".⁸³ وقد بوب البخاري في صحيحه للعرف الصحيح الذي أقرته الشريعة فقال: "باب مَنْ أَجْرَى أَمْرَ الْأَمْصَارِ عَلَى مَا يَتَعَارَفُونَ بَيْنَهُمْ فِي الْبُيُوعِ وَالْإِجَارَةِ وَالْمِكْيَالِ وَالْوِزْنِ، وَسُنَّتِهِمْ عَلَى نِيَّاتِهِمْ وَمَذَاهِبِهِمُ الْمَشْهُورَةِ".⁸⁴ وأورد تحته عدة أحاديث تبين تحكيم العرف.

قال ابن حجر: ((قال بن المنير وغيره: مقصوده بهذه الترجمة إثبات الاعتماد على العرف، وأنه يقضي به على ظواهر الألفاظ، ولو أن رجلا وكل رجلا في بيع سلعة فباعها بغير النقد الذي عرف الناس لم يجز، وكذا لو باع موزونا أو مكايلا بغير الكيل أو الوزن المعتاد)).⁸⁵

وقال الشاطبي: "لو لم تعتبر العوائد لأدى إلى تكليف ما لا يطاق، وهو غير جائز أو غير واقع".⁸⁶

وقد جعله الإمام مالك من عمل أهل المدينة، ومن مفهوم السنة، وربما أخذه أصلاً مستقلاً. وقد يكون عرفاً خاصاً بأهل المدينة أو غيرها وهو الأكثر، وقد عبر عنه بقوله: (عندنا) ومن الأمثلة على ذلك:

- قَالَ مَالِكٌ: "لَيْسَ لِلْمُتَّعَةِ عِنْدَنَا حَدٌّ مَعْرُوفٌ فِي قَلِيلِهَا وَلَا كَثِيرِهَا".⁸⁷
 - قَالَ مَالِكٌ: "وَالْأَمْرُ عِنْدَنَا فِي بَيْعِ الْبَطِيخِ وَالْقَنْاءِ وَالْخَرِيزِ وَالْحَزْرِ إِنْ بَاعَهُ إِذَا بَدَأَ صَلَاحَهُ حَلَالًا جَائِزًا ثُمَّ يَكُونُ لِلْمُسْتَثْرِي مَا يَنْبَغُ حَتَّى يَنْقَطِعَ ثَمْرُهُ وَيَهْلِكَ وَلَيْسَ فِي ذَلِكَ وَقْتُ يَوْقُتُ وَذَلِكَ أَنَّ وَقْتَهُ مَعْرُوفٌ عِنْدَ النَّاسِ".⁸⁸
- وقد يكون عرفاً عاماً عند عامة المسلمين مثل ما جاء في باب ما يجوز من الشرط في القراض:
- قَالَ مَالِكٌ: "وَهَذَا الْأَمْرُ الَّذِي لَمْ يَزَلْ عَلَيْهِ النَّاسُ عِنْدَنَا يُجِزُّونَهُ بَيْنَهُمْ. إِذَا كَانَ الْمَتَاعُ مُوَافِقًا لِلْبُرْتَامِجِ وَلَمْ يَكُنْ مُخَالَفًا لَهُ".⁸⁹

• قَالَ مَالِكٌ: "فِي رَجُلٍ دَفَعَ إِلَى رَجُلٍ مَالًا قَرَاضًا وَاشْتَرَطَ عَلَيْهِ فِيهِ شَيْئًا مِنَ الرَّبْحِ خَالِصًا دُونَ صَاحِبِهِ. فَإِنْ ذَلِكَ لَا يَصْلُحُ. وَإِنْ كَانَ دَرَهْمًا وَاحِدًا. إِلَّا أَنْ يَشْتَرَطَ نِصْفَ الرَّبْحِ لَهُ، وَنِصْفَهُ لِمُتَّعِهِ أَوْ ثُلُثَهُ أَوْ رُبْعَهُ أَوْ أَقَلَّ مِنْ ذَلِكَ أَوْ أَكْثَرَ. فَإِذَا سَمِيَ شَيْئًا مِنْ ذَلِكَ قَلِيلًا أَوْ كَثِيرًا. فَإِنْ كُلُّ شَيْءٍ سَمِيَ مِنْ ذَلِكَ حَلَالًا. وَهُوَ قِرَاضُ الْمُسْلِمِينَ. قَالَ: وَلَكِنْ إِنْ اشْتَرَطَ أَنْ لَهُ مِنَ الرَّبْحِ دَرَهْمًا وَاحِدًا فَمَا فَوْقَهُ خَالِصًا لَهُ دُونَ صَاحِبِهِ وَمَا بَقِيَ مِنَ الرَّبْحِ فَهُوَ بَيْنَهُمَا نِصْفَيْنِ. فَإِنْ ذَلِكَ لَا يَصْلُحُ. وَلَيْسَ عَلَى ذَلِكَ قِرَاضُ الْمُسْلِمِينَ".⁹⁰

⁸³ انظر: السرخسي، المبسوط، 41/19.

⁸⁴ انظر: البخاري، البيوع، 95.

⁸⁵ انظر: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، تحقيق محمد فواد عبد الباقي - محب الدين الخطيب، دار المعرفة، بيروت 1379هـ، 406/4.

⁸⁶ انظر: الشاطبي، الموافقات، 288/2.

⁸⁷ انظر: الإمام مالك، الموطأ، الطلاق، 46.

⁸⁸ انظر: الإمام مالك، الموطأ، البيوع، 13.

⁸⁹ الخريز: هو نوع من البطيخ. انظر: ابن منظور، لسان العرب، 345/5؛ محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، بيروت (ب)، ص 656.

⁹⁰ انظر: الإمام مالك، الموطأ، البيوع، 78.

البرناتج: هو البيع على الورق. انظر: الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ص 231.

⁹⁰ انظر: الإمام مالك، القراض، 5.

الأصل التاسع: سدُّ الذرائع

وهو: "طلب ترك ما ثبت طلب فعله لعارض يعرض وهو أصل متفق عليه في الجملة".⁹¹ والذريعة هي: "المسألة التي ظاهرها الإباحة ويتوصل بها إلى فعل المحظور".⁹² فمتى كان الفعل السالم من المفسدة وسيلة إلى مفسدة مُنَع من فعل ذلك الفعل. وذلك لأنها تؤدي إلى محرّم، وما أدّى إلى محرّم فهو محرّم. قال الشاطبي: "حقيقتها التوسل بما هو مصلحة إلى مفسدة".⁹³ وهي تنقسم إلى ثلاثة أقسام: **القسم الأول:** معتبر إجماعاً كحفر الآبار في طريق المسلمين وسب الأصنام عند من يعلم أنه يسب الله عز وجل، والمنع من البيع والسلف مجتمعين خشية الربا..

القسم الثاني: ملغى إجماعاً ولو كان ذريعة وسبباً للحرام في بعض الصور، وهو نوعان:

1- إذا كان الفساد بعيداً جداً كمنع زرع العنب خشية الخمر.

2- ما إذا رجحت المصلحة على المفسدة كالتوسل إلى فداء الأسرى بدفع المال إلى العدو الذي هو محرّم عليهم الانتفاع به أصلاً.

القسم الثالث: مختلف فيه، ففي الجملة هو معتبر عند المالكية، والحنابلة، وكذلك أبو حنيفة رحمه الله إلا في بعض التفاصيل، والشافعي رحمه الله إلا أنه خالفهم في بيع الآجال، واعتبر الظاهر في البيع مادام كل من العقدین الأول والثاني مستوفياً لشروط الصحة.⁹⁴

وأما تفصيلاً: فقد اعتبر الإمامان: مالك، وأحمد مبدأ الذرائع أصلاً من أصول الفقه.⁹⁵ فقد قال ابن القيم: "سد الذرائع أحد أرباع الدين".⁹⁶

كما أخذ به الإمامان: أبو حنيفة، والشافعي في بعض الحالات، وأنكروا العمل به في حالات أخرى.⁹⁷ وأنكره ابن حزم الظاهري مطلقاً.⁹⁸

ومما سبق نستطيع تحقيق موضع الخلاف بين العلماء في قبول أو ردّ الذرائع: فنجد أنهم اتفقوا على أن ما يؤدي إلى إيذاء المسلمين ممنوع كحفر الآبار في الطرق العامة، وعلى أنه لا يجوز سب الأصنام إذا كان يؤدي إلى سب الله ونحوها من المسائل.

واتفقوا على أن ما كان طريقاً للخير والشر، وكان أداة إلى المفسدة نادراً، كغرس العنب فإنه يؤدي إلى صنع الخمر، ولكن لم يغرس لهذا الغرض بأصله، والانتفاع به أكبر من حصول الضرر، والعيبة للغالب.

⁹¹ انظر: الشاطبي، الموافقات، 219/3.

⁹² انظر: الشوكاني، إرشاد الفحول، ص 411؛ ابن القيم، أعلام الموقعين، 135/3.

⁹³ انظر: الشاطبي، الموافقات، 199/4.

⁹⁴ انظر: القرافي، شرح تنقيح الفصول، 267-266/2؛ الشاطبي، الموافقات، 325/3، 328؛ محمد بن عبد الباقي بن يوسف الزرقاني، شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك، دار الكتب العلمية، بيروت (ب)، 437/2؛ الشوكاني، إرشاد الفحول، ص 411.

⁹⁵ انظر: الشاطبي، الموافقات، 325/3؛ عبد القادر بن بدران الدمشقي، المدخل إلى مذهب أحمد، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت 1401هـ، ص 296.

⁹⁶ انظر: ابن القيم، أعلام الموقعين، 159/3.

⁹⁷ انظر: الشافعي، الأم، 94/4؛ الشاطبي، الموافقات، 305-306.

⁹⁸ انظر: أبو محمد علي بن أحمد بن حزم الأندلسي، الإحكام في أصول الأحكام، دار الحديث، القاهرة 1404هـ، 179/6.

وأما موضع الخلاف فهو في الوسائل التي ظاهرها الجواز ويكون أداؤها إلى المفسدة كثيرا، وبالتالي ينحصر الخلاف في بيوع الآجال والله أعلم. قال الشاطبي: "الأدلة تدل على اعتبار الشرع سد الذرائع في الجملة وهذا مجمع عليه وإنما النزاع في ذرائع خاصة، وهي بيوع الآجال ونحوها".⁹⁹

وقال القرطبي: "سد الذرائع ذهب إليه مالك وأصحابه، وخالفه أكثر الناس تأصيلاً، وعملوا عليه في أكثر فروعهم تفصيلاً".¹⁰⁰ وقال القرافي: "مالك لم ينفرد بذلك، بل كل أحد يقول بما، ولا خصوصية للمالكية بما، إلا من حيث زيادتهم فيها".¹⁰¹

وقد أخذ به الإمام مالك، والمنقول عنه من هذا كثير، وسد الذريعة أصل عظيم عنده متبع مطرد في العادات كبيع الآجال وغيرها، وفي الموطأ مسائل وأحكام صرح الإمام مالك في سبب الحكم فيها وأنه من سد الذرائع. ومن الأمثلة على ذلك:

• قَالَ مَالِكٌ: "مَنْ رَاطَلَ ذَهَبًا بِذَهَبٍ، أَوْ وَرَقًا بِوَرَقٍ، فَكَانَ بَيْنَ الذَّهَبِيِّنِ فَضْلٌ مِثْقَالٍ، فَأَعْطَى صَاحِبَهُ قِيمَتَهُ مِنَ الْوَرَقِ، أَوْ مِنْ غَيْرِهَا. فَلَا يَأْخُذُهُ. فَإِنَّ ذَلِكَ قَبِيحٌ، وَذَرِيعَةٌ إِلَى الرَّبَا".¹⁰²

• قَالَ مَالِكٌ فِي الَّذِي يَشْتَرِي الطَّعَامَ فَيَكْتَالُهُ ثُمَّ يَأْتِيهِ مَنْ يَشْتَرِيهِ مِنْهُ فَيُخْبِرُ الَّذِي يَأْتِيهِ أَنَّهُ قَدْ اكْتَالَهُ لِنَفْسِهِ وَأَسْتَوْفَاهُ فَيُرِيدُ الْمُتَبَاعُ أَنْ يُصَدِّقَهُ وَيَأْخُذَهُ بِكَيْلِهِ: "إِنَّ مَا بَاعَ عَلَى هَذِهِ الصِّفَةِ يَنْقُدُ فَلَا بَأْسَ بِهِ وَمَا بَاعَ عَلَى هَذِهِ الصِّفَةِ إِلَى أَجَلٍ فَإِنَّهُ مَكْرُوهٌ حَتَّى يَكْتَالَهُ الْمُشْتَرِي الْأَخْرَجُ لِنَفْسِهِ وَإِنَّمَا كَرِهَ الَّذِي إِلَى أَجَلٍ لِأَنَّهُ ذَرِيعَةٌ إِلَى الرَّبَا".¹⁰³

• قَالَ مَالِكٌ فِي رَجُلٍ دَفَعَ إِلَى رَجُلٍ مَالًا قَرِضًا فَأَخْبَرَهُ أَنَّهُ قَدْ اجْتَمَعَ عِنْدَهُ وَسَأَلَهُ أَنْ يَكْتُبَهُ عَلَيْهِ سَلْفًا قَالَ: "لَا أَحِبُّ ذَلِكَ حَتَّى يَقْبِضَ مِنْهُ مَالَهُ ثُمَّ يُسَلِّفَهُ إِيَّاهُ إِنْ شَاءَ أَوْ يُمَسِّكُهُ وَإِنَّمَا ذَلِكَ مَخَافَةٌ أَنْ يَكُونَ قَدْ نَقَصَ فِيهِ فَهُوَ يُحِبُّ أَنْ يُؤَخَّرَهُ عَنْهُ عَلَى أَنْ يَزِيدَهُ فِيهِ مَا نَقَصَ مِنْهُ فَذَلِكَ مَكْرُوهٌ وَلَا يَجُوزُ وَلَا يَصْلُحُ".¹⁰⁴

• قَالَ مَالِكٌ: "إِذَا كَانَ لِرَجُلٍ عَلَى رَجُلٍ دَيْنٌ فَسَأَلَهُ أَنْ يُقْرَهُ عِنْدَهُ قَرِضًا إِنْ ذَلِكَ يُكْرَهُ حَتَّى يَقْبِضَ مَالَهُ ثُمَّ يُعَارِضُهُ بَعْدَ أَوْ يُمَسِّكُ وَإِنَّمَا ذَلِكَ مَخَافَةٌ أَنْ يَكُونَ أَعْسَرَ بِمَالِهِ فَهُوَ يُرِيدُ أَنْ يُؤَخَّرَ ذَلِكَ عَلَى أَنْ يَزِيدَهُ فِيهِ".¹⁰⁵

• قَالَ مَالِكٌ: "مَنْ رَاطَلَ ذَهَبًا بِذَهَبٍ أَوْ وَرَقًا بِوَرَقٍ فَكَانَ بَيْنَ الذَّهَبِيِّنِ فَضْلٌ مِثْقَالٍ فَأَعْطَى صَاحِبَهُ قِيمَتَهُ مِنَ الْوَرَقِ أَوْ مِنْ غَيْرِهَا فَلَا يَأْخُذُهُ فَإِنَّ ذَلِكَ قَبِيحٌ وَذَرِيعَةٌ إِلَى الرَّبَا".¹⁰⁶

• قَالَ مَالِكٌ: "الْأَمْرُ الْمُجْتَمَعُ عَلَيْهِ عِنْدَنَا أَنَّ مَنْ اسْتَسَلَفَ شَيْئًا مِنَ الْحَيَوَانَ بِصِفَةٍ وَتَحْلِيَةٍ مَعْلُومَةٍ فَإِنَّهُ لَا بَأْسَ بِذَلِكَ وَعَلَيْهِ أَنْ يَرُدَّ مِثْلَهُ إِلَّا مَا كَانَ مِنَ الْوَلَائِدِ فَإِنَّهُ يُخَافُ فِي ذَلِكَ الذَّرِيعَةَ إِلَى إِحْلَالِ مَا لَا يَحِلُّ فَلَا يَصْلُحُ".¹⁰⁷

⁹⁹ انظر: الشاطبي، الموافقات، 305/3.

¹⁰⁰ انظر: الشوكاني، إرشاد الفحول، ص 411.

¹⁰¹ انظر: القرافي، الفروق، 2/32؛ الشوكاني، إرشاد الفحول، ص 412.

¹⁰² انظر: الإمام مالك، الموطأ، البيوع، 39.

المراطة: هي البيع بالميزان في الذهب بالذهب أو الورق بالورق متماثلة في الميزان بغير صنجة. انظر: القاضي أبو محمد عبد الوهاب بن علي بن نصر الثعلبي المالكي، التلغين، تحقيق محمد ثالث سعيد الغاني، المكتبة التجارية، مكة المكرمة 1415هـ، 2/379؛ أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري، الكافي في فقه أهل المدينة، دار الكتب العلمية، بيروت 1407هـ، ص 305؛ أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمن المغربي الخطاب، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، دار الفكر، بيروت 1398هـ، 4/266.

¹⁰³ انظر: الإمام مالك، الموطأ، البيوع، 85.

¹⁰⁴ انظر: الإمام مالك، الموطأ، القراض، 14.

¹⁰⁵ انظر: الإمام مالك، الموطأ، القراض، 4.

¹⁰⁶ انظر: الإمام مالك، الموطأ، البيوع، 39.

الأصل العاشر: المصالح المرسله

والمراد بالمصلحة: "المحافظة على مقصود الشرع بدفع المفسد عن الخلق" وتسمى أيضا بالاستصلاح لما فيها من مطلق المصلحة للناس، وسميت أيضا بالاستدلال.¹⁰⁸

والمقصود بالمصلحة هو: "كل ما يحافظ على مقاصد الشرع"، كما ذكر ذلك الغزالي بقوله: "نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق خمسة، وهي أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم، وعقلهم، ونسلهم وما لهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة".¹⁰⁹ وذلك لأن الناس يختلفون في تقدير المصلحة فكان لا بد من تشريع الشارع ليكون الحكم العدل في موازنة المصالح بين الناس.

والمصالح المرسله لا تكون في العبادات، فهذه الأحكام لا مجال للقياس فيها، فالقول بالمصالح المرسله من باب أولى، وذلك لأنها مقصورة على الوحي، وإنما هي راجعة إلى حفظ أصل الدين وحيطة أهلها في تصرفاتهم العادية ولذلك نجد مالكا وهو المسترسل في القول بما، مشددا في العبادات أن لا تقع إلا على ما كانت عليه في الأولين.¹¹⁰ وأما الأحوال المدنية، أو المعاملات، فهي الميدان المقبول للاجتهاد فيها عن طريق القياس، أو المصالح المرسله ونحوها. ومثل لها العلماء بالمصلحة التي اتخذت لها السجون، وضربت لها النقود، وجمع الصحابة للقرآن في مصحف واحد.. وما شابهها. ولقد اختلف الأصوليون في القول بالمصالح، فمنهم من ردها مطلقا ولم يعتبر الاحتجاج بما، ومنهم من قبلها مطلقا، ومنهم من قبلها بشرط قربها من معاني الأصول الثابتة. وللعلماء في ذلك قولين كالتالي:

1- ذهب الجمهور من الشافعية، والحنابلة، وأهل الظاهر إلى القول بعدم الأخذ بالمصلحة المرسله مطلقا.¹¹¹ وقال الأمدى: "إنه الحق الذي اتفق عليه الفقهاء".¹¹²

2- وذهب الإمام مالك إلى قبولها مطلقا والتمسك بما وبنى عليها الأحكام.¹¹³

أما الحنفية فقد ذكر الأمدى أنهم كالشافعية في عدم القول بالمصالح المرسله وتابعه عليه الجويني.¹¹⁴

لكن عند التحقيق نجد أن جميع المذاهب عدا الظاهرية يأخذون بالمصالح، وذلك أنهم يقيسون، ويفرقون بين المناسبات، ولا يطلبون شاهدا بالاعتبار، وهذه هي المصلحة المرسله عند المالكية. فالحنفية يأخذون بالمصالح المرسله من طريق الاستحسان الذي برع فيه أبو حنيفة رحمه الله، لأن أكثر ما يعتمد عليه الاستحسان هو المصلحة كما مر معنا سابقا. والشافعية يأخذون بما من باب القياس وهي التي شهد الشرع لاعتبارها، أما الحنابلة فهم يأتون بعد المالكية في

¹⁰⁷ انظر: الإمام مالك، الموطأ، البيوع، 94.

¹⁰⁸ انظر: الشوكاني، إرشاد الفحول، ص 403. وانظر تعريفها وحدودها عند: الغزالي، المستصفي، ص 173، 174؛ الرازي، المحصول، ص 219-222؛ السبكي، الإبهاج، ص 187-178/2؛ ابن قدامة، روضة الناظر، ص 170-171؛ حسن المشاط، الجواهر الثمينة، ص 249.

¹⁰⁹ انظر: الغزالي، المستصفي، ص 174.

¹¹⁰ انظر: الشاطبي، الموافقات، ص 74/3؛ حسن المشاط، الجواهر الثمينة، ص 250.

¹¹¹ انظر: ابن حزم، الأحكام، ص 499/4؛ أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، المنخول، تحقيق محمد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق 1400هـ، ص 354؛ الأمدى، الأحكام، ص 167/4؛ الجويني، البرهان، ص 721/2؛ ابن قدامة، روضة الناظر، ص 170؛ الشوكاني، إرشاد الفحول، ص 404؛ ابن بدران، المنخل، ص 295.

¹¹² انظر: الأمدى، الأحكام، ص 167/4.

¹¹³ انظر: الشاطبي، الموافقات، ص 39/1؛ ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير، ص 201/3؛ حسن المشاط، الجواهر الثمينة، ص 249.

¹¹⁴ انظر: الأمدى، الأحكام، ص 167/4؛ الجويني، البرهان، ص 721/2.

اعتبارهم للمصالح المرسله لتصريح الأصوليين وأكثر الحناابلة بذلك، فمثلا ابن دقيق العيد يقول: "لذي لا شك فيه أن للمالك ترجيحا على غيره من الفقهاء في هذا النوع، ويليه أحمد بن حنبل، ولا يكاد يخلو غيرهما من اعتباره في الجملة".¹¹⁵

ومعنى أنها حجة عند مالك رحمه الله أنه يأمر بأخذها وقيس عليها رعاية للمصلحة. ومثال ذلك: أنه جَوَّزَ ضرب المتهم بالسرقة المعروف بما يُقَرَّر. فجواز ضرب المتهم، هو الحكم، وتوقع الإقرار هو المصلحة المرسله.¹¹⁶

وقد شتَّع بعض العلماء على الإمام مالك بسبب القول بالمصالح المرسله، وقالوا: "إن الإمام مالك استرسل في المصالح، حتى رأى قتل ثلث الأمة لاستصلاح ثلثيها، والقتل في التعزير، وقطع اللسان في المذر".¹¹⁷

ولكن هذه دعوى باطلة، لم يقلها مالك، ولم يروها عنه أحد من أصحابه أو تلامذته، ولا توجد في شيء من كتبه، ولا في كتب المذهب كما حققه القرافي والقرطبي وغيرهما.¹¹⁸

وحجة الإمام مالك رحمه الله في العمل بها، والاحتجاج: أن الصحابة رضي الله عنهم عملوا بها، وكانوا يأخذون بالمصالح ما لم يدل الدليل على إلغاء تلك المصلحة. ومن الأمثلة على ذلك:

• فإفهم اتفقوا على حدِّ شارب الخمر ثمانين جلدة، ومستندهم فيه الرجوع إلى المصلحة:

عَنْ مَالِكٍ عَنْ ثَوْرِ بْنِ زَيْدِ الدَّيْلِيِّ أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ اسْتَشَارَ فِي الْخَمْرِ يَشْرُبُهَا الرَّجُلُ. فَقَالَ لَهُ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ: "تَرَى أَنْ تُجْلِدَهُ ثَمَانِينَ، فَإِنَّهُ إِذَا شَرِبَ سَكِرَ، وَإِذَا سَكِرَ هَدَى، وَإِذَا هَدَى افْتَرَى"، أَوْ كَمَا قَالَ فَجَلَدَ عُمَرُ فِي الْخَمْرِ ثَمَانِينَ.¹¹⁹

• قتل الجماعة بالواحد حين اشتركوا في قتله، حتى لا يتخذ الاجتماع ذريعة إلى الخلاص من القصاص. قَالَ مَالِكٌ: "وَإِذَا ضَرَبَ النَّفْرُ الرَّجُلَ حَتَّى يَمُوتَ تَحْتَ أَيْدِيهِمْ قُتِلُوا بِهِ جَمِيعًا".¹²⁰

• أمضى الطلاق الثلاث بكلمة واحدة زجرا عن كثرة استعماله.

فَعَنْ مَالِكٍ أَنَّهُ بَلَغَهُ أَنَّ رَجُلًا قَالَ لِعَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ: "إِنِّي طَلَقْتُ امْرَأَتِي مَائَةَ تَطْلِيْقَةٍ فَمَاذَا تَرَى عَلَيَّ؟" فَقَالَ لَهُ ابْنُ عَبَّاسٍ: طَلَقْتَ مِنْكَ لَثَلَاثٍ وَسَبْعٍ وَتَسْعُونَ اتَّخَذْتَ بِهَا آيَاتِ اللَّهِ هُزُؤًا". قَالَ مَالِكٌ: "وَهَذَا أَحَبُّ مَا سَمِعْتُ إِلَيَّ فِي ذَلِكَ".¹²¹

• إقامة الحد على المرأة الحامل والتي لا زوج لها إن ادعت الزواج أو الاستكراه إذا لم تأت ببينة حفاظا على

انساب الناس وحتى لا تعم الفاحشة.

قَالَ مَالِكٌ: "الْأَمْرُ عِنْدَنَا فِي الْمَرْأَةِ تُوجَدُ حَامِلًا وَلَا زَوْجَ لَهَا فَتَقُولُ: قَدْ اسْتُكْرِهْتُ، أَوْ تَقُولُ: تَزَوَّجْتُ إِنْ ذَلِكَ لَا يُقْبَلُ مِنْهَا، وَإِنَّهَا يُقَامُ عَلَيْهَا الْحَدُّ إِلَّا أَنْ يَكُونَ لَهَا عَلَى مَا ادَّعَتْ مِنَ النِّكَاحِ بَيِّنَةٌ، أَوْ عَلَى أَنَّهَا اسْتُكْرِهْتُ".¹²²

¹¹⁵ انظر: الشوكاني، إرشاد الفحول، ص403. وانظر المسألة عند كل من: الرازي، المحصول، 220/6؛ الغزالي، المستصفي، ص173؛ ابن أمير

الحاج، التقرير والتحبير، 381/3؛ ابن بدران، المنخل، ص295؛ الجويني، البرهان، 721/2.

¹¹⁶ انظر: الغزالي، المستصفي، ص176؛ السبكي، الإبهاج، 179/3؛ حسن المشاط، الجواهر الثمينة، ص250.

¹¹⁷ انظر: الغزالي، المنحول، ص354؛ ابن قدامة، روضة الناظر، ص171.

¹¹⁸ انظر: القرافي، تنقيح الفصول، ص171.

¹¹⁹ انظر: الإمام مالك، الموطأ، الأثرية، 2.

¹²⁰ انظر: الإمام مالك، الموطأ، القسامة، 2.

¹²¹ انظر: الإمام مالك، الموطأ، الطلاق، 1.

¹²² انظر: الإمام مالك، الموطأ، الحدود، 16.

ومما يؤكد العمل بالمصالح المرسلّة أن الصحابة عملوا أموراً لمطلق المصلحة لا لتقدّم شاهد بالاعتبار نحو كتابة المصحف ولم يتقدّم فيه أمر ولا نظير وولاية العهد من أبي بكر لعمر رضي الله عنهما ولم يتقدّم فيها أمر ولا نظير، وكذلك ترك الخلافة شورى، وتدوين الدواوين، وعمل السكة للمسلمين، واتخاذ السجن، فعمل ذلك عمر رضي الله عنه وهذه الأوقاف التي بإزاء مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم، والتوسعة بها في المسجد عند ضيقه فعله عثمان رضي الله عنه، وتجديد أذان في الجمعة بالسوق وهو الأذان الأول فعله عثمان ثم نقله هشام إلى المسجد".¹²³

¹²³ انظر: ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير، 381/3.

AHMED CEVDET PAŞA'NIN RİSÂLETÜ'L-VEFÂ ADLI ESERİ

Huzeyfe ÇEKER

Ahmed Cevdet Pasha and his Treatise 'Risâla al-Wafâ'

Ahmed Cevdet Pasha was born in 26-27 March 1823 at Lovech, Bulgaria. He is one of the famous scholars and statesman in the last period of the Ottoman Empire. His original name is 'Ahmed' and the appellation 'Cevdet' was given to him by the famous poet Süleyman Fehim Efendi during his education in Istanbul.

The manuscript of his 'Risâla al-Wafâ' is registered at the Veliyyüddin Efendi Department of the Beyazıt State Library under the record number 13816. This Arabic risala consists of 13 sheets, every sheet is 10 lines and is written in ta'liq.

The writer examines in his risala the history of the Bay bi'l-wafa. He quotes the views on the issue and expresses that the comprehensive view (al-qawl al-djami') must be adopted. Additionally he also examines "al-bay' bi-tariq al-istighlal" and concludes that a similar view must also be adopted in this issue.

A- MÜELLIF AHMED CEVDET PAŞA

a. Hayatı

Osmanlı Devleti'nin son dönemlerindeki meşhur alimlerden biri olan Ahmed Cevdet Paşa, 26-27 Mart 1823 tarihinde Bulgaristan'ın Lofça kasabasında dünyaya geldi. Asıl adı "Ahmed" olup "Cevdet" mahlası, İstanbul'da öğrenim gördüğü sırada dönemin ünlü şairlerinden Süleyman Fehîm Efendi tarafından verildi.¹

b. İlim Tahsili

Tahsiline Lofça müftüsü Hafız Ömer Efendi'den Arapça ve Fıkıh okuyarak başlayan Cevdet Paşa, daha sonraları kadı naibi Hacı Eşref Efendi ve müftü Hafız Mehmet Efendi'den dersler aldı. Daha sonra İstanbul'a giderek

¹ Ertan, Veli, *Ahmed Cevdet Paşa*, Hilal Yayınları, Ankara 1964, s. 9; Halaçoğlu, Yusuf, "Kendi Kaleminden Ahmed Cevdet Paşa", *Ahmed Cevdet Paşa Semineri*, Tarih Araştırma Merkezi, İstanbul 1986, s. 1; a.mlf.-Aydın, M. Akif, "Cevdet Paşa", *DİA*, VII, İstanbul 1993, s. 443; Ölmezoğlu, Ali, "Cevdet Paşa", *İA*, III, İstanbul 1977, s. 114.

Papazoğlu medresesinde öğrenim gördü. Miralay Nuri Bey'den Tabiiyyat, Riyaziyat, Hey'et, Tarih ve Coğrafya dersleri aldı.² Mehmed Murad Efendi'den Mesnevi okuyarak Farsçasını geliştirdi,³ bazı büyüklerin konaklarındaki mürebberlerden Fransızca öğrendi.⁴ Tüm bu ilmi derslerin yanı sıra dönemin ünlü mutasavvıfı Kuşadalı İbrahim Efendi'nin sohbetlerine de devam etti.⁵

c. Görevleri

Cevdet Paşa, devlet görevine 1844 yılında Premedi kadısı olarak başladı. Daha sonra İstanbul müderrisliği, Meclis-i Maârif-i Umûmiye azalığı, Dârulmuallimîn müdürlüğü, Encümen-i Dâniş üyeliği, vak'anüvislik*, Galata, Mekke ve İstanbul kadılığı, Anadolu kazaskerliği gibi görevlerde bulundu. İlmiye sınıfındaki başarılı hizmetlerini kiskanınların faaliyetleri sonucu şeyhülislam olmasına ramak kala ilmiye sınıfından mülkiyeye alındı ve kazaskerlik pâyesi vezarete çevrildi.⁶

Mülkiyeye geçtikten sonra Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye başkanlığı; Şûra-yı Devlet üyeliği; Evkaf, Maarif, Dahiliye, Ticaret ve Adliye nâzırlıkları; Halep, Suriye ve Yanya valilikleri gibi birçok önemli devlet görevinde bulundu.⁷

d. Vefatı

Ömrünün son dönemlerinde devlet hizmetinden ayrılarak günlerini ilmi çalışmalarla ve çocuklarıyla geçiren Cevdet Paşa, kısa bir hastalık döneminin ardından 26 Mayıs 1895 günü Bebek'teki yalısında vefat etti. Mezarı, Fatih Sultan Mehmed Türbesi haziresinde bulunmaktadır.⁸

e. Eserleri

Tarihçi, hukukçu, mütefekkir, edip, eğitimci, sosyolog olan Cevdet Paşa'nın çeşitli alanlarda birçok eseri bulunmaktadır. Tarih ve Edebiyat alanlarındaki eserleri meşhurdur. Çalışmamızda ele aldığımız *Risâletü'l-vefâ*'nın dışında bizzat kendisi tarafından kaleme alınmış İslam Hukukuna dair çalışması bulunmamaktadır.

² Ölmezoğlu, "Cevdet Paşa", III, 114; Ertan, *Ahmed Cevdet Paşa*, s. 7.

³ Halaçoğlu-Aydın, "Cevdet Paşa", VII, 443; Ertan, *Ahmed Cevdet Paşa*, s. 8; Ölmezoğlu, "Cevdet Paşa", III, s. 114.

⁴ Ertan, *Ahmed Cevdet Paşa*, s. 7.

⁵ Halaçoğlu-Aydın, "Cevdet Paşa", VII, 443; Ertan, *Ahmed Cevdet Paşa*, s. 9.

* Vak'anüvis: Döneminin siyasi ve sosyal olaylarını kaydetmekle görevli memur.

⁶ Halaçoğlu, "Kendi Kaleminden Ahmed Cevdet Paşa", s. 2-4; Ertan, *Ahmed Cevdet Paşa*, s. 10-22; Halaçoğlu-Aydın, "Cevdet Paşa", VII, 444; Ölmezoğlu, "Cevdet Paşa", III, 114-116.

⁷ Halaçoğlu-Aydın, "Cevdet Paşa", VII, 444-445; Ölmezoğlu, "Cevdet Paşa", III, 116-118; Ertan, *Ahmed Cevdet Paşa*, s. 22-30.

⁸ Ölmezoğlu, "Cevdet Paşa", III, 118-119; Halaçoğlu, "Kendi Kaleminden Ahmed Cevdet Paşa", s. 6; Halaçoğlu-Aydın, "Cevdet Paşa", VII, 445; Ertan, *Ahmed Cevdet Paşa*, s. 31.

Cevdet Paşa'ya ait eserlerin bir kısmının isimlerini şu şekilde kaydedebiliriz: Târih-i Cevdet, Tezâkir-i Cevdet, Ma'rûzât, Kıyas-ı enbiyâ ve tevârîh-i hulefâ, Kırım ve Kafkas tarihçesi, Belâgat-ı Osmâniyye, Kavâid-i Osmâniyye, Medhal-i kavâid, Kavâid-i Türkiyye, Dîvân-ı Sâib şerhinin tetimmesi, Mi'yâr-ı Sedâd, Âdâb-ı Sedâd fî ilmi'l-âdâb, Beyânü'l-unvân, Takvîmu'l-edvâr, Hulâsatü'l-beyân fî te'lîfi'l-Kur'ân, Mecmûa-i Âliye, Ma'lûmât-ı nâfia, Eser-i ahd-i Hamîdî, Mutavvel ve netâicü'l-inkâr, et-Terhîb ve't-terğîb tercemesi, Esmâ-i şerîf şerhi, Mecmua-i eş'âr.

B- RİSÂLETÜ'L-VEFÂ

Tahkikini yaptığımız Cevdet Paşa'nın Risaletü'l-vefâ aslı eseri, Beyazıt Devlet Kütüphanesi'nin Veliyyüddin Efendi bölümü, 13816 numarada bulunmakta olup 13 varak, 10 satır, ta'lik hattıyla yazılmıştır. İlk sayfadaki يانيه كتبه ايكن تاليف اولونوزق مجله احكام عدليه جمعيتته كوندرلمشتر cümlesi ile son sayfadaki كتبه الفقير أحمد جودت ibareleri yazma nüshanın müellif hattı olduğunu göstermektedir.

Risalenin giriş bölümünde “vefaen satış” meselesinin tarihçesinden kısaca bahsedilmiştir. Ardından bu konudaki farklı görüşler zikredilmiş ve bu görüşler içerisinde kuşatıcı görüşün (القول الجامع) benimsenmesi gerektiği dile getirilerek *Mecelle*'deki ilgili maddelere atıf yapılmıştır.

Daha sonra vefaen satış ile ilgili diğer bir mesele olan “el-bey' bi-tarîkı'l-istiğlâl” meselesi ele alınmış, bu meseledeki ihtilafın da vefaen satıştaki ihtilafa paralellik arz ettiği belirtilmiştir. Müellif bu konuda da kuşatıcı görüşü benimsemenin doğru olacağını beyan etmiştir. Son olarak yine aynı konu ile ilgili olarak mebiin teslimden önce satıya kiralanmasının caiz olup olmayacağı konusu ele alınarak bunun caiz olması gerektiği söylenmiş, ayrıca bu konuda bir de çözüm yoluna işaret edilmiştir.

Risalenin sonunda telif esnasında yeterince kaynağa ulaşamadığı da müellif tarafından dile getirilmiştir.

Risalede geçen ayetler ve alıntılarının yerleri -ulaşılabilirdiği ölçüde- tarafımızdan gösterilmiştir.

رسالة الوفا

يانيه واليسي ايكن تأليف اولونرق
مجله احكام عدليه جمعياته
كوندرلمشتر

رسالة الوفاء

مبسملا محمدا مصليا ، اللهم غيظا لا هيطا

وبعد فإن بيع الوفاء أمر حدث حينما⁹ تكثر الديون على أهالي بخارا، وكان لا يكفي لحاجاتهم رهن العروض، بل ما كان يفي لإقناع المقرضين معاملة الترهين، لأن القرض إعانة المرء لأخيه المسلم حبة لله تعالى، والرهن أمانة في يد المرتهن، لا يحل له زوائده ومنافعه، وقد مضى وانقضى زمن الحبة وغلب على الناس حب المنفعة، فاحتاج من في بلاد بخارا إلى معاملة في عقاراتهم بها يتمكنون على استقراض ما يحتاجون من النقود. ومن المعلوم أن الحاجة تنزل منزلة الضرورة، والعادة محكمة، فحدث فيما بينهم معاملة مخصوصة، ثم عمت لسائر بلاد المسلمين وطابت، وهي استحسان بعض المتأخرين في العقار لا المنقول، وسموه ببيع المعاملة، لكن اضطرب فيه الأقوال وكثر القيل والقال، فقال بعضهم: (إنه بيع فاسد حتى يملك كل منهما الفسخ) كما ذكر في فتاوى مشايخ سمرقند (أن بيع الوفاء فاسد وأنه بيع لشرط وأنه يفسد الملك عند القبض) وقال ظهير الدين المرغيناني:¹⁰ (هذا إذا دخل الشرط في البيع، فإن لم يدخله فكذا قول بعض أهل سمرقند. أما على قول كبارهم - هو المختار عندي- فيجوز البيع والشرط، واليه كان يميل عمي قاضي محمود) انتهى

وقال بعضهم: (إن بيع الوفاء رهن، فلا يملكه المشتري، ويضمن ما أكل من ثمره، ولا يباح له الانتفاع إلا بإباحة المالك) واختار¹¹ خير الدين الرملي¹² في فتاواه¹³ هذا القول.

وقد رده قاضيخان¹⁴ حيث قال: (اختلفوا في البيع الذي يسميه الناس ببيع¹⁵ الوفاء أو البيع الجائر قال أكثر المشايخ منهم السيد الإمام أبو شجاع¹⁶ والقاضي الإمام أبو الحسن علي السغدني¹⁷:

⁹في نسخة المؤلف "حين ما".

¹⁰ظهير الدين علي بن عبد العزيز بن عبد الرزاق المرغيناني المتوفى سنة 506هـ.

¹¹الفتاوى الخيرية، دار المعرفة، الطبعة الثانية، بيروت 1974 (قد طبع أولا ببلاق سنة 1300هـ)، المجلد الأول، ص 226، 227.

¹²توفي سنة 1081هـ/1671م.

¹³الفتاوى الخيرية لنفع البرية.

¹⁴أفخر الدين حسن بن منصور بن محمود بن عبد العزيز الأزجندي الفرغاني توفي سنة 592هـ/1196م.

¹⁵في الخاتبة "بيع" بدون الباء.

¹⁶لم أجد في المراجع إلا أنه عاش في زمن القاضي الإمام أبي الحسن علي السغدني وأبي الحسن الماتريدي.

¹⁷في نسخة المؤلف "الصفدي" هو القاضي أبو الحسن علي بن الحسين بن محمد السغدني المتوفى سنة 461هـ/1068م.

حكمه حكم الرهن، لا يملكه المشتري، ويضمن ما أكل من ثمره¹⁸، ولا يباح له الانتفاع ولا الأكل إلا بإباحة المالك، ويسقط الدين بهلاكه إذا كان به وفاء بالدين، ولا يضمن الزيادة إذا هلك لا بصنعه، وللبايع أن يسترد إذا قضى الدين. والصحيح أن العقد الذي جرى بينهما¹⁹ بلفظ البيع لا يكون رهنا، ثم ينظر إن ذكرا شرط الفسخ في البيع فسد البيع، وإن لم يذكر ذلك في البيع وتلفظا بلفظة البيع بشرط الوفاء أو تلفظا بالبيع الجائز فعندهما²⁰ هذا البيع عبارة عن بيع²¹ غير لازم، وكذلك وإن ذكرا البيع من غير شرط ثم ذكرا الشرط على وجه المواعدة جاز البيع ويلزم²² الوفاء بالوعد، لأن المواعد²³ قد تكون لازمة، فتجعل لازمة لحاجة الناس²⁴ انتهى

وفي بحث بيع الوفاء من البزازية²⁵ (الذي استقر عليه فتوى صاحب²⁶ الهداية وأولاده ومشايخ العهد أن الملك يثبت للمشتري في الزوائد، ولا يضمنها بالإتلاف)²⁷ انتهى

وفي باب الوفاء من الدر المختار²⁸ (صورته أن يبيعه العين بألف على أنه إذا رد عليه الثمن رد عليه العين (...)) ثم إذا²⁹ ذكرا شرط³⁰ الفسخ فيه أو قبله أو زعما³¹ غير لازم كان بيعا فاسدا، ولو بعده على وجه الميعاد جاز ولزم الوفاء به، لأن المواعد³² قد تكون لازمة لحاجة الناس، وهو الصحيح كما في الكافي³³ والخاتبة³⁴ انتهى

وفي فتاوى الأئقروي³⁵ (إن قال: "بعته منك على أن تبعه مني متى جئت بالثمن" يكون باطلا، وحكمه حكم الرهن؛ وأما إذا قال: "بعته هكذا" وقال الآخر: "اشتريت" ولم يذكر شيئا إلا أنهما ذكرا قبل العقد أنه يرد المبيع إذا رد عليه الثمن أو كان قصدهما ذلك فحكم ذلك أن يكون بيعا لا رهنا)³⁶ انتهى

وفي حاشية³⁷ عبد الحلیم³⁸ على الدرر³⁹ (يلزم الوفاء به أي بالشرط فلا يطالب البايع الثمن إلى أن جاء الزمن الموعود من أجل، وبعد مجيئه يجبر على الوفاء إن طالب، أو المعنى يلزم وفاء الثمن بسبب وعد الوفاء فيلزم الجبر عليه إن طالب البايع الثمن من غير توقيت إن لم يؤجل) انتهى

وقال بعض المحققين: (إن بيع الوفاء ليس ببيع ولا رهن، بل هو أمر آخر يشبه البيع الفاسد والصحيح والرهن، ولذا شبهوه بالزرافة، فمن حيث أنه كالبيع الفاسد يملك كل من المتبايعين الفسخ، ومن حيث أنه كالبيع الصحيح يثبت الملك للمشتري في الزوائد والمنافع، ومن حيث أنه كالرهن لا

¹⁸ في الخاتبة "ويضمنه المشتري بالأكل من ثمره".

¹⁹ في الخاتبة توجد زيادة "إن كان".

²⁰ في نسخة المؤلف "وعندهما".

²¹ في الخاتبة يوجد "عقد" بدلا من "بيع".

²² في الخاتبة "يلزمه" بزيادة الهاء.

²³ في الخاتبة "المواعدة" بزيادة التاء المربوطة.

²⁴ الفتاوى الخاتبة (بهاشم الفتاوى الهندية)، الطبعة الرابعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت 1986، ج 2، ص 164-165.

²⁵ الجامع الوجيز الشهير باسم "الفتاوى البزازية" لحافظ الدين محمد بن محمد بن شهاب بن يوسف الخوارزمي الكردي البزازي توفي سنة 1424/هـ.

²⁶ الإمام برهان الدين علي بن أبي بكر بن عبد الجليل المرغيناني توفي سنة 593هـ.

²⁷ الفتاوى البزازية (بهاشم الفتاوى الهندية)، الطبعة الرابعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت 1986، ج 4، ص 410.

²⁸ الدر المختار شرح تنوير الأبصار لعلاء الدين محمد بن علي بن محمد الحسكي، توفي سنة 1088هـ.

²⁹ في الدر المختار "إن" بدلا من "إذا".

³⁰ في الدر المختار كلمة "شرط" غير موجودة.

³¹ في الدر المختار "زعماء" بالهاء.

³² في الدر المختار "مواعد" بزيادة الباء.

³³ الكافي للحاكم الشهيد محمد بن محمد بن أحمد المروزي المتوفى سنة 945/هـ.

³⁴ الدر المختار شرح تنوير الأبصار (مع رد المختار)، دار قهرمان، إستانبول 1984، ج 5، ص 276-277.

³⁵ فتاوى الأئقروي لمحمد بن الحسين الأئقروي توفي سنة 1098/هـ/1687م.

³⁶ الفتاوى الأئقروية، المطبعة العامرة السلطانية، إستانبول 1281هـ، ج 1، ص 306.

³⁷ الكشف بزموز غرر الأحكام وتنوير درر الحكام.

³⁸ عبد الحلیم بن بیض قدم بن نصوح ابن مصطفى بن عبد الكريم بن حمزة، توفي سنة 1088/هـ/1677م.

³⁹ درر الحكام شرح غرر الأحكام لمحمد بن فراموز بن علي المعروف بملا خسرو المتوفى سنة 885/هـ/1480م.

يملك المشتري قطع الشجر ولا هدم البناء ويسقط الدين بهلاكه وينقسم الثمن إذا دخله النقصان كما في الرهن) انتهى

وهذا هو القول الجامع، وهو أرفق في عصرنا للعباد وأوفق لمصالح البلاد.

(قال الشرنبلالي⁴⁰: في بيع الوفاء تسعة أقوال، منها قول جامع لبعض المحققين وهو أنه فاسد في بعض الأحكام حتى يملك كل منهما الفسخ، وصحيح في بعض الأحكام كحل الأنزال ومنافع المبيع، ورهن في حق البعض حتى لا يملك المشتري بيعه من آخر ولا رهنه؛ وقال صاحب البحر⁴¹ بعد نقله "ولا ينبغي أن يعدل في الإفتاء عن القول الجامع" ونقله أبو السعود⁴² كذا⁴³ في حاشية⁴⁴ الدر⁴⁵ للطحطاوي⁴⁶.

والحمد لله الذي هدانا لهذا في مجلة الأحكام العدلية على ما في مادة (3)⁴⁷ و(118)⁴⁸ و(119)⁴⁹ و(395)⁵⁰، وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله.

وبالجملة أن مبحث بيع الوفاء صار مزلفة الأقدام للعلماء الأعلام، انظر إلى فتاوى علي أفندي⁵¹ ترى في ترتيب نقوله خلافا عظيما واختلافا كثيرا حيث أجاب بلزوم الضمان إذا أكل واستهلك المشتري أنزال الكرم بغير إجابة المالك، فعلم منه أنه لا يقول بالقول الجامع، وفي سائر المسائل يستشهد تارة بقول من يقول "إن بيع الوفاء فاسد" وتارة بقول من يقول "إنه رهن"، وهل هذا إلا تليق بين المذهبين المتناقضين، لأن من قال "إنه بيع فاسد" لا يرضى بكونه رهنًا وبالعكس.

البيع بطريق الاستغلال⁵²

ومن قبيل بيع الوفاء البيع بطريق الاستغلال، وهو أن يستأجر البائع المبيع وفاء من المشتري، وإنما يصح ذلك على القول الجامع؛ أما على قول من جعل بيع الوفاء رهنًا أو بيعًا فاسدًا فلا يصح الاستغلال، لأن الرهن ملك الراهن، فلا يجب عليه الأجر، والمبيع فاسدًا إذا وصل إلى البائع بأي طريق كان يفسخ البيع، ويعود إلى ملك البائع، فلا يجب الأجر كما حققه⁵³ الأتقرووي.

بقي ههنا بحث، وهو أنه هل يصح الاستغلال أي إيجار المبيع وفاء إلى البائع قبل قبضه أم لا؟

أقول: هذا على الخلاف في أن إيجار العقار قبل القبض صحيح أم لا؟ فمن يجيزه يجوز الاستغلال قبل القبض، ومن لا فلا، كما قال الأتقرووي في مبحث بيع الوفاء: (ومن أجازة جوز الإجارة من البائع⁵⁴ وأوجب الأجر وإن أجره من البائع قبل القبض، أجاب صاحب الهداية أنه لا يصح (...)) وذكر في الإيضاح⁵⁵ أن كل ما يصح بيعه قبل قبضه يجوز إجارته قبل القبض⁵⁶ وما لا فلا، وبيع العقار قبل القبض جائز، فكذا إجارته⁵⁷ انتهى

⁴⁰أبو الإخلاص حسن بن عمار بن علي الوفاي المصري الشرنبلالي، توفي 1069هـ/1659م.

⁴¹البحر الرائق شرح كنز الدقائق لابن نجيم زين الدين بن إبراهيم بن محمد المصري، توفي سنة 970هـ/1563م.

⁴²أبو السعود أفندي، محمد بن محمد بن محيي الدين العمادي المتوفى سنة 982هـ/1574م.

⁴³حاشية الطحطاوي على الدر المختار، دار الطباعة العامرة، بولاق 1254هـ، ج 3، ص 144.

⁴⁴حاشية الطحطاوي على الدر المختار.

⁴⁵في نسخة المؤلف "الدر" بزيادة الراء، ولكن الصحيح أن يكون "الدر".

⁴⁶أحمد بن محمد بن إسماعيل الدقائي المتوفى سنة 1231هـ/1816م.

⁴⁷العبرة في العقود للمقاصد والمعنى لا للألفاظ والمباني.

⁴⁸بيع الوفاء هو البيع بشرط أن البائع متى رد الثمن يرد المشتري إليه المبيع.

⁴⁹بيع الاستغلال هو بيع المال وفاء على أن يستأجره البائع.

⁵⁰هذه مادة 396 وهي "كما أن البائع وفاء له أن يرد الثمن ويأخذ المبيع كذلك للمشتري أن يرد المبيع ويسترد الثمن"

⁵¹جالتجوي علي أفندي، توفي سنة 1103هـ/1606م.

⁵²هذا العنوان غير موجود في نسخة المؤلف، ولكن الموضوع بعد هذا "البيع بطريق الاستغلال"، فلذلك زدنا هذا العنوان.

⁵³الفتاوى الأتقرووية، المطبعة العامرة السلطانية، استانبول 1281هـ، ج 1، ص 306.

⁵⁴في الأتقرووية توجد زيادة "وغيره".

⁵⁵ربما يكون هذا الكتاب شرح إصلاح الوفاية لابن كمال باشا.

وقال الطحطاوي بعد نقل القول الجامع في حق بيع الوفاء (ومن جملة أنزاله ومنافعه إجارته وأخذ أجرته، وما ذكره خير الدين الرملي في فتاواه من عدم جواز إجارته، فقد بناه على القول بأنه رهن، وأفاد أنه لا يجوز إجارته⁵⁸ قبل قبضه بالاتفاق⁵⁹)⁶⁰ انتهى

وحاصل الكلام في هذا المقام أن من قال بأن بيع الوفاء رهن أو بيع فاسد فلا يجوزون الاستغلال، وأما من جعله جائزا كأصحاب القول الجامع فيجوزون الاستغلال، لكنهم منهم من لا يجيز إيجار العقار قبل قبضه، فلا يصح الاستغلال قبل القبض عنده، لأنه نوع من الإجارة؛ ومنهم من يجيز إيجار العقار قبل قبضه مثل صاحب الإيضاح، فيصح الاستغلال ولو كان قبل القبض على هذا القول، وهو المختار في مجلة الأحكام العدلية، انظر إلى مادة (586)⁶¹ من كتاب الإجارة.

فلما نسجنا ديباج الإجارة على منوال الإيضاح لزم علينا أن نجعل نسيج الاستغلال أيضا على هذا المنوال ونقطع أستاذ البيان في البابين على زي واحد وأصل مطرد، وهو الأوفق لمعاملات العصر، كيف وقد شاع أمر الاستغلال وكثير من الأغنياء⁶² من لا يقدر على التجر ولا يجد مضاربا أمينا حتى يعطي له رأس المال فيتجر، لما أن الأمن في هذا العصر قل وندر وشاع الخيانة فيما بين البشر، ومن الناس من يحسن أمر التجارة، وليس له مال، فيبيع داره مثلا بطريق الاستغلال، ويتخذ ثمنه رأس المال، ويسعى بالتجارة في البحر والبر، ويوفي من كسبه كراء الدار، ويصرف الباقي لعياله، فكل ينتفع بماله ورأس المال على حاله، ولا ريب في أن سعيه مشكور وكسب معتبر، وأظن أن هذه المعاملة أهون من عمل العينة، وقد أمر سلطان المسلمين أن يستوثق الملاك على معاملاتهم بالسندات المعنونة المرسومة صيانة لهم عن التزويرات الزمانية المعلومة، وقد شاع وكثر معاملات بيع الوفاء والاستغلال سيما في هذه البلاد. فالمتبايعان يأتیان إلى المجلس، ويعقدان البيع والإجارة على رؤس الأشهار، ويسلم البايع سند العقار إلى المشتري، وهو أقوى وأسلم عندهما من تسليم مفتاح الدار، فيعد أخذ السند قبضا اسطلاحيا في أكثر الديار، فهل نمنع الناس عن هذه المعاملة مع أنهم لا يمتنعون أو نحكم بفساد معاملاتهم مع إمكان التصحيح؟ لا، بل ينبغي لنا تطبيق ما هو الواقع على القول الجامع. وهل نكلف المتبايعين أن يذهبا مرة حتى يخلي البايع الدار، ويفرغها بأن ينقل ما فيها من أثاث البيوت وسائر الأدوات والتجملات التي لا تحصى إلى محل آخر، فيسلمها إلى المشتري، وينسلمها المشتري على ما هو المشروط في الرهن، ثم يأتيا إلى المجلس، ويخبرا بما يحملان⁶³، ويعقدا عقد الاستغلال، ثم يرجعا مرة أخرى، ويسلم المستغل الدار إلى المستأجر الذي كان بايعا قبلا، ويستلمها هو، فينقل أثاث بيته وسائر أمواله إلى تلك الدار؟ كلا، بل فيه حرج عظيم، ولا حرج في الدين، والحمد لله على دين الإسلام، وسبحان من لم يحمل علينا إصرا كما حمله على الذين من قبلنا، ولهذا قال الفقهاء: المشقة تجلب التيسير.

نعم، ههنا حيلة يمكن بها تخليص المتبايعين عن هذه المشكلات، وهو أن يقر البايع أنه قد خلى داره وسلمها إلى المشتري ويقر المشتري بذلك فيكتب أقرارهما⁶⁴ في سند الاستغلال حتى يجعل الإقرار حجة على المقر. لكن اتخاذ هذه الحيلة أصلا في ذلك الباب إيجار آلاف من الناس على أن

⁵⁶في الأثرية "قبل القبض" غير موجودة.

⁵⁷الفتاوى الأثرية، المطبعة العامرة السلطانية، استانبول 1281هـ، ج 1، ص 306-307.

⁵⁸في حاشية الطحطاوي توجد زيادة "منه".

⁵⁹في حاشية الطحطاوي "اتفاقا" بدون الباء ولام التعليل.

⁶⁰حاشية الطحطاوي على الدر المختار، دار الطباعة العامرة، بولاق 1254هـ، ج 3، ص 144.

⁶¹المستأجر إيجار المأجور لأخر قبل القبض إن كان عقارا وإن كان منقولا فلا.

⁶²في نسخة المؤلف "الأغنياء" بالتاء بدلا من النون.

⁶³في نسخة المؤلف النون غير موجودة.

⁶⁴في نسخة المؤلف لا توجد الراء الثانية.

يقولوا ما لم يفعلوا مع أن كثيرا منهم يمتنعون من الكذب والافتراء على أنفسهم، قال الله تعالى: {كبر مقتا عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون}⁶⁵ فلا مخلص ولا نجاح إلا بمسلك الإيضاح.

هذا ما ظهر لي من مطالعة الكتب الموجودة في يانيه (Yanya)، ولا يوجد ههنا الأمهات كالبحر⁶⁶ والأكمل⁶⁷ والعناية⁶⁸ فضلا عن المفصلات مثل المحيط⁶⁹ والكافي والنترخانية⁷⁰، بل لا يوجد أكثر الكتب المتداولة في أيدي الاشتهار، حتى ما وجدت هنا حاشية⁷¹ ابن عابدين⁷² على الدر المختار.

فمعدرة مني إلى إخوان الصفا في باب الوفا⁷³ حسبي الله وكفى.

كتبه الفقير أحمد جودت.

⁶⁵الصف: 3.

⁶⁶البحر الرائق شرح كنز الدقائق لزين الدين بن إبراهيم بن محمد المصري توفي سنة 970هـ/1563م.

⁶⁷ربما يكون هذا الكتاب خزنة الأكمل.

⁶⁸العناية شرح الهداية لأكمل الدين محمد بن محمود البابرّي توفي سنة 786هـ/1384م.

⁶⁹المحيط البرهاني لأبي المعالي برهان الدين محمود بن صدر الشريعة بن مازة البخاري توفي سنة 616هـ.

⁷⁰الفتاوى التاتارخانية للعالم بن العلاء الأندريتي توفي سنة 768هـ/1384م.

⁷¹رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار.

⁷²محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز توفي سنة 1252هـ/1836م.

⁷³كلمة الوفاء بالعثمانية، استعملت للتقنية.

AHMED CEVDET PAŞA'NIN RİSÂLETÜ'L-VEFA İSİMLİ ESERİ

Y.Doç. Süleyman KAYA*

On Ahmet Cevdet Pasha's *Risâletü'l-Vefâ*

Ahmet Cevdet Pasha, who was one of the leading Ottoman statesmen in late nineteenth century, contributed much to the preparation of *Mecelle*. While he was president of the *Mecelle* Commission, he was appointed in October 1874 to the governorship of Yanya and left İstanbul for this end. In Yanya Ahmet Cevdet Pasha wrote a pamphlet (*risâle*), entitled *Risâletü'l-vefa*, addressed to the *Mejelle* Commission. In this pamphlet, after summarizing the appearance and legal aspects of contracts based on *bey' bi'l-vefâ* and *bey' bi'l-istiğlâl*, he discusses the issue of renting a real-estate, which was sold through *bey' bi'l-istiğlâl*, before its delivery. The pamphlet is important in the sense that it gives significant clues on Ahmet Cevdet Pasha's method of handling and solving a legal issue. The translation of the text, which was written originally in Arabic, is also attached to this paper.

Keywords: Ahmet Cevdet Pasha, Ottoman Law, *Mejelle*, *bey' bi'l-vefâ*, *bey' bi'l-istiğlâl*

Giriş

Ahmed Cevdet Paşa'nın Mecelle-i Ahkâm-i Adliyenin hazırlanmasında büyük katkıları olduğu bilinmektedir. Ancak Cevdet Paşa çeşitli sebeplerden ötürü müteaddit defalar Mecelle Cemiyeti reisliğinden, hatta İstanbul'dan uzaklaştırılır. 1291 Ramazanında (Ekim 1874) Mecelle'nin 12. kitabını (Sulh ve İbra) Şeyhülislama takdim ettikten sonra Şeyhülislam Hasan Fehmi Efen-di henüz mazbatayı sadarete göndermeden Cevdet Paşa, Şura-yı Devlet riya-seti muavinliğinden alınıp Yanya valiliğine tayin edilir ki böylece üçüncü defa Mecelle Cemiyeti reisliğinden uzaklaştırılmış olur.¹ Cevdet Paşa işte bu

* Eskişehir Osmangazi Üniv. İlahiyat Fak.

¹ Bu durum Cevdet Paşayı çok üzer. Sadrazam Hüseyin Avni Paşa'yla arası çok iyi olmasına rağmen böyle bir karar alınmasına hayret eder. Avni Paşa'ya hiç olmazsa kışın ortasında ailesini götürebileceği bir yere tayinini rica için gider. Fakat henüz kendisi bir şey söylemeden Avni Paşa, aileni götürme, çünkü oradaki memuriyetin üç ay kadardır, der. Meğer sadrazam Sultan Abdülaziz'i azle karar verir, bu hususta Cevdet Paşa'ya güvenmedi-

dönemde Yanya valisiyken Mecelle Cemiyetine gönderilmek üzere Risâletü'l-vefa isimli Arapça risaleyi kaleme alır. Aşağıda bu risalenin tercümesi verilecektir.

Cevdet Paşa risalenin başında bey-i vefa/geri alma şartı ile satım akdinin ortaya çıkış sürecini özetler. Daha sonra bu akdin hükmü ve hukuki sonuçlarına dair tarihi süreçte ileri sürülen farklı görüşleri verip bey-i vefanın hükmü konusunda kendi tercihinin kuşatıcı görüşten yana olduğunu ifade eder. Yani bey-i vefa bazı açılardan bey-i sahih/sahih satım, bazı açılardan bey-i fasid/fasid satım ve bazı açılardan rehin hükmündedir. Cevdet Paşa Mecelle'nin 3, 118, 119 ve 396. maddelerinde de kuşatıcı görüşün benimsendiğini söyler. Ancak 118. maddede kuşatıcı görüşe paralel bir tanım verilmekle birlikte 3. madde bey-i vefada rehin hükümlerinin cari olacağını ifade ettiği gibi 396. madde ve devamında yer alan bey-i vefayla ilgili hükümlerin tamamı rehinle paralellik arz eder. Özellikle 398. maddede mebiin/satılan malın menfaatlerinden bir kısmının müşteriye ait olması şart koşulursa bu şarta riayet edileceği ifade ediliyor ki buradan mebiden elde edilen mahsulün, gelirin müşteriye ait olmayacağı, ancak şart koşulması halinde onun böyle bir hakka sahip olacağı anlaşılır. Nitekim Ali Haydar Efendi bu maddenin şerhinde vefaen satılan maldan elde edilen mahsulün müşteriye ait olmayacağını, izinsiz tüketirse tazmin edeceğini ifade eder.² Halbuki kuşatıcı görüşe göre akit bu açıdan bey-i sahih hükmünde olup elde edilen mahsul müşteriye aittir.

Mehmed Said, *Ahkâmu'l-bey bi'l-vefa* isimli risalesinde Mecelle maddelerinde zahirde olan zıtlığa işaret ederek bundan ötürü adliye memurlarının farklı, hatalı sonuçlara vardığını belirtir. Bu tür yanlışlıkları ortadan kaldırmak üzere risalesini yazdığını belirten Mehmed Said, diğer maddeleri 118. madde doğrultusunda şerh eder, yani kuşatıcı görüşün esas alınması gerektiğini savunur.³ Kendisine dayanak olarak da Cevdet Paşa'nın bu risalesinin ilgili bölümünün hem Arapça aslını hem de tercümesini verir.

Cevdet Paşa bey-i vefaya dair genel girişten sonra akdin tamamlanmasında teslimin şart olup olmadığı meselesini tartışır. 18. yüzyılda bey-i vefa ve istiğlâl⁴ akitlerinde akdin tamam ve bağlayıcı olup hukuki sonuçlar doğurabilmesi için mebiin müşteriye teslim edilmesinin şart olduğu görülür.⁵ Bu

ği için onu geçici olarak Yanya'ya gönderir (Mardin, Ebu'l-ula, *Medeni Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa*, s. 115-117).

² Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hükkâm Şerhu Mecelleti'l-ahkâm*, İstanbul 1330, c. 1, s. 666.

³ Mehmed Said, *Ahkâmu'l-bey bi'l-vefa*, İstanbul, yazma, ty. s. 2-4, 13-15, Beyazid Devlet, Beyazid 8946.

⁴ Kiralama şartı da ihtiva eden bey-i vefa akdine bey-i istiğlâl denir.

⁵ Abdurrahim Efendi, Menteşzâde, *Fetâvâ-yı Abdurrahim* (v. 1128/1716), c.2, s. 226, Darü't-Tibaati'l-Ma'mure, İstanbul 1243; Dürrî Mehmed Efendi (v. 1149/1736), *Dürrü'l-beyzâ fî Beyani Ahkâmi's-Şer'îati'l-garra*, ter. Dürrîzâde Mustafa Efendi, vr. 324b, yy, yazma, ty., Süleymaniye, Pertev Paşa 215; Mostarî, Ahmed b. Muhammed (v. 1190/1776), *Fetâvâ-yı Ahmediyye fî Şer'îati'l-Muhammediyye*, müst. Sohta Abdullah b. Mustafa

şarta binaen mebiin teslimden önce kiraya verilmesi sahih değildir. Cevdet Paşa bu risalede bey-i bâtta/kesin satımda gayrimenkullerin teslim alınmadan önce kiraya verilebilmesini caiz görenlerin bey-i istiğlâlde de teslimden önce kiraya vermeyi caiz görmeleri gerektiğini savunur ve Mecelle'nin 586. maddesinde gayrimenkullerin teslim alınmadan önce kiraya verilebileceği hükmü benimsendiğine göre aynı hükmün bey-i istiğlâlde de benimsenmesi gerektiğini söyler.

Cevdet Paşa gayrimenkullerle ilgili işlemlerin resmi senetlerle yapılması zorunluluğu getirildikten sonra⁶ bu risaleyi kaleme alır. Ona göre resmi senedin akit meclisinde şahitler huzurunda müşteriye verilmesi, evin tesliminden daha kesin ve güvenilirdir.

Cevdet Paşa risaleyi, Mecelle Cemiyetine verilmek üzere Defter-i Hakanî Nazırı Sadullah Efendiye gönderir. Sadullah Efendi, risaleyi Mecelle Cemiyetine teslim ettikten sonraki gelişmeleri Cevdet Paşa'ya mektup yazarak özetle şöyle bildirir: “Uzun bir müzakere yapıldığı halde hala bir karar alınamadı. Akdin rehin hükmünde olduğunu kabul edenler teslim ve tesellümün fiilen olmasa da kavlen gerçekleşmesi gerektiğinde ısrar ediyorlar. Hilmi Efendiyle fetva emini⁷ arasında ittifak hasıl olursa niza kalmayacak gibidir.”

Bunun üzerine Cevdet Paşa Hilmi Efendiye mektup yazarak özetle şöyle der: “ Bu konudaki kanaatim günden güne pekişmektedir. Yanya naib ve müftüsü de beni tasdik etmektedirler. Zira bu akitler burada çok yaygın kullanılıyor. Bu hususta insanlara kolaylık sağlamak elzem gözüktüyor. *Kolaylaştırınız, zorlaştırmayınız* hadisini dile getiren birisi olarak zatı âlinizin insanların maslahatını tercih edeceğinize şüphe etmem. Seyfeddin Efendi ile Ahmed Hulûsi Efendinin⁸ de bu istikamette düşüneceklerinden eminim. Halil Efendinin fikrini ise bilmem, ama insanların işlerini zorlaştırmaya sebep olmamalarını temenni ederim. Cenab-ı Hak kendisini vefa ve istiğlâl akitle-riyle imtihan etmesin, fakat bey bi'ş-şart/şartlı satım bahsini müzakere ederken arabası kırılıp şurût-i faside/fasid şartlar ile araba satın almaya mecbur olduklarını unutmasınlar. Hepsinin ellerinden öperim.”⁹

Netice olarak Cevdet Paşa'nın görüşünün kabul edilmediği görülür. Ali Haydar Efendi Cevdet Paşa'nın bu konudaki görüşünün Fetvahane tarafından tasvib edilmediğini belirtir.¹⁰ Cevdet Paşa da İstanbul'da bulunsaydı çoğunluğu ikna edebileceğini ifade eder.¹¹

Efendi, vr. 123b, İstanbul, yazma, 1186, Süleymaniye, Kasidecizâde 290; Numân Efendi, Debbâğzâde (v. 1224/1809), *Fetâva'n-Nümâniyye*, vr. 111b, İstanbul, yazma, 1215, Süleymaniye, Esad Ef. 1080.

⁶ *Vakanivis Cevdet Paşanın Evrakı*, Tarih-i Osmanî Encümeni Mecmuası, numara 47, s. 266.

⁷ Seyyid Halil Efendi bu tarihlerde fetva emini olarak Mecelle Cemiyeti üyeliği yapmaktadır. Hilmi Efendi de Mecelle Cemiyeti üyesidir.

⁸ Her iki zât da Mecelle Cemiyeti üyesidir.

⁹ *Vakanivis Cevdet Paşanın Evrakı*, Tarih-i Osmanî Encümeni Mecmuası, numara 47, s. 266–268.

¹⁰ Ali Haydar, *age*, c. 1, s. 223.

¹¹ *Vakanivis Cevdet Paşanın Evrakı*, Tarih-i Osmanî Encümeni Mecmuası, numara 47, s. 269.

Risale, Cevdet Paşa'nın bir meseleyi çözerken takip ettiği usule dair ipuçları vermesi açısından da önem arz eder. O bir yandan kıyas yaparken bir yandan da fıkıh kitaplarında alternatifli hükümler bulunmasından istifade eder. Tek bir esere bile istinad edebildiği görülür.

Risâletü'l-vefa¹²

Allah'ın adıyla. Allah'a hamd, Rasulüne salatü selam olsun. Allahım halimizi iyi kıl, bizi kötü durumlara düşürme.

Bey-i vefa Buhara ahalisinin borç ilişkilerinin artmasına paralel olarak sonradan ortaya çıkmış bir akittir. Ticaret mallarının rehin bırakılması Buharalıların ihtiyacına cevap vermiyordu. Sadece rehin, karz/borç verecek kimseleri iknaya yetmiyordu. Zira karz, kişinin Allah rızası için müslüman kardeşine yardım etmesinden ibarettir. Rehin alınan mal, rehin alanın elinde emanet olup menfaati de onda meydana gelen fazlalıklar da borç verene helal olmaz. Zamanla Allah rızası için yardım etme ortadan kalkıp insanlar menfaat peşinde koşmaya başlayınca Buhara halkı gayrimenkullerinde bey-i vefayı uygulama gereği duydu. Böylece ihtiyaç duydukları parayı ödünç alabildiler. *İhtiyaç zaruret mesabesindedir, adet muhakkemdir* kaideleri bilinmektedir. Bu uygulama ilk başta o bölgeye hastı, sonra diğer İslam beldelerine yayılarak kabul gördü. Bu işlem, bazı müteahhir alimlerin* menkul mallarda değil sadece gayrimenkullerde istihsanen caiz gördükleri ve *bey-i muamele* diye isimlendirdikleri akittir. Lakin bu konu hakkında farklı farklı birçok kanaat serdedilmiştir.

Bazıları bu akdin bey-i fasid olduğunu söylemişlerdir ki bu durumda tarafların akdi feshetme hakkı vardır. Semerkandlı alimlerin fetvalarında zikredildiği üzere bey-i vefa; fasiddir, şartlı beydir ve mebiin kabzedilmesiyle mülkiyet ifade eder. Zahiruddin Merğınan¹³ konuyla ilgili görüşünü şöyle beyan eder: “Bey akdine şart girdiğinde akit fasid olur, şart girmeyince fasid olmaz. Bazı Semerkandlıların görüşü de bu yöndedir. Ancak Semerkandlı büyük alimlere göre -ki benim görüşüm de bu doğrultudadır- bey akdi de şart da sahihtir. Amcam Kadı Mahmud da bu görüşe meyilliydi.”

¹² Tercümede, Beyazıt Devlet Kütüphanesi Veliyüddin Efendi 3337 nolu nüsha esas alınmıştır. Nüshanın sonunda '*ketebehu'l-fakir Ahmed Cevdet*' şeklinde ferağ kaydı yer alıp ayrıca istinsah kaydının bulunmaması ve zahriyede yer alan *Yanya valisi iken telif olunarak Mecelle-i Ahkam-ı Adliye Cemiyetine gönderilmiştir* şeklindeki notun altında Cevdet Paşanın mührünün bulunması nüshanın müellif hattı olduğuna karine kabul edilebilir. Eserin bir nüshası da Cevdet Paşa'nın kızı Fatma Aliye Hanımın mirasından Atatürk Kitaplığına intikal eden eserler arasında yer almaktadır (Cevdet Paşa Yazmaları, no 31). Muhtemelen Cevdet Paşa eseri iki nüsha hazırlamış, birini kendisinde tutup diğerini Mecelle Cemiyetine göndermiş olmalıdır.

* Sonraki dönem alimleri. Genelde hicri dördüncü asırdan sonra yaşayan alimler için kullanılır (tüm dipnotlar mütercim tarafından eklenmiştir).

¹³ Fergana bölgesindeki Merğınan kasabasından olup miladi 12. yüzyıl alimlerindendir.

Bazıları bu akdin rehin olduğu görüşündedir. Bu görüşe göre müşteri, mebiin mülkiyetine sahip olmaz, mebiden elde edilen ürünleri yerse tazmin eder, mebiden faydalanması ancak mülk sahibinin izniyle mubah olur. Hayreddin Remlî Fetâvâ'sında¹⁴ bu görüşü tercih eder. Kadıhan¹⁵ ise onun bu görüşünü şu sözleriyle reddeder: “Bey-i vefa veya bey-i caiz diye isimlendirilen bey hususunda ihtilaf edilmiştir. Es-Seyyid İmam Ebu Şuca' ve Kadı İmam Ebu'l-Hasan Ali es-Suğdî¹⁶ gibi alimlerin çoğu bu akdin rehin hükmünde olduğunu söylediler. Bu görüşe göre müşteri mebiin mülkiyetine sahip olmaz, mebiden elde edilen ürünleri yerse tazmin eder, mebiden faydalanması, elde edilen mahsulü tüketmesi ancak mülk sahibinin izniyle mubah olur, mebi helak olduğunda, mebiin kıymeti borca denk ise borç düşer, mebiin kıymeti fazla ise helak olmasında müşterinin fiili etkili olmamışsa müşteri ziyadeyi tazmin etmez, satıcı borcunu ödediği zaman mebi geri alabilir. Halbuki doğru olan, taraflar arasında bey lafzıyla yapılan akdin rehin olmamasıdır. Şayet taraflar fesih şartını bey akdinde zikrederlerse akit fasid olur. Bu şartı zikretmeyip akdi, vefa şartıyla bey veya bey-i caiz olarak telaffuz ederlerse bu akit bağlayıcı olmayan bey akdinden ibaret olur. Aynı şekilde hiçbir şart zikretmeksizin bey akdi yapıp sonradan karşılıklı bir vaad olarak vefa şartını zikrederlerse bey sahih olur ve bu vaad ile vefa bağlayıcı hale gelir. Çünkü vaadler bazen bağlayıcı olur. Burada da insanların ihtiyacına binaen vaad bağlayıcı kabul edilir.”

Bezzâziye'nin¹⁷ bey-i vefa bahsinde, Hidaye müellifi¹⁸ ve onu takip edenlerle asrımız ulemasının artık üzerinde karar kıldığı şu görüşe yer verilir; “bu akitte mebidde meydana gelen ziyadelerin mülkiyeti müşteriye aittir ve bunları tüketmesi halinde tazmin sorumluluğu yoktur.”

Dürü'l-muhtar'ın¹⁹ bey-i vefa bölümünde bu akdin yapılış şekli şöyle anlatılır: “Satıcı müşteriye bir malı, parayı iade ettiğinde geri almak üzere bine satar. Burada taraflar feshetme şartını akit esnasında veya akitten önce zikrederlerse ya da akdin bağlayıcı olmayacağı vaadinde bulunurlarsa bu bey akdi fasid olur. Şayet akitten sonra karşılıklı vaad olarak feshetme şartını dile getirirlerse akit sahih ve şart bağlayıcı olur. Çünkü vaadler insanların ihtiyacına binaen bazen bağlayıcı olur. Kâfi²⁰ ve Hâniyye²¹ isimli eserlerde de belirtildiği gibi doğru olan görüş budur.”

¹⁴ Hayreddin b. Ahmed er-Remlî'nin (v. 1081/1671) el-Fetâvâ'l-Hayriyye li nef'i'l-beriyye isimli eseri.

¹⁵ Fahreddin Hasan b. Mansur el-Ferganî (v. 592/1196).

¹⁶ Es-Seyyid Muhammed b. Ahmed Ebû Şuca' ile Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin es-Suğdî (v. 461/1069) muasır olup Semerkandlılardır.

¹⁷ Hâfizuddin Muhammed el-Bezzâzi'nin (v. 827/1424) eseri.

¹⁸ Burhâneddin Merğînanî (v. 593/1197).

¹⁹ Muhammed Haskefi'nin (v. 1088/1677), Timurtâşi'nin Tenvirü'l-ebasr adlı eserine yazdığı şerh.

²⁰ Ebu'l-Berekât Hâfizuddin en-Nesefî'nin (v. 710/1310) eseri.

²¹ Kadıhan'a (v. 592/1196) ait el-Fetâvâ'l-Hâniyye isimli eser.

Fetâvâ-yı Ankaravî'de²² ise şöyle söylenir: "Satıcı, 'parayı ne zaman getirirsem bana geri satman şartıyla bunu sana sattım' derse akit batıl, mebi rehin hükmünde olur. Ama akit esnasında satıcı 'sattım', müşteri de 'aldım' deyip başka bir şey söylemezler, sadece akitten önce para iade edilince malın geri verileceği söylenir ya da taraflar bir şey söylemeksizin bunu kastederlerse akit rehin değil bey hükmündedir."

Abdülhalim'in Dürer üzerine yazdığı Haşiye'de²³ *yelzemü'l-vefau bihi* ifadesi yer alır. İfadenin sonunda yer alan zamir şart kelimesinin yerini tutuyorsa mana şöyle olur; belirlenen vade dolmadan önce satıcıdan bedeli geri vermesi istenemez, ancak vade dolduktan sonra bedeli ödeyip malını geri alması istendiğinde bunu yapmaya zorlanır. İfadenin sonunda yer alan zamir vefa vaadi sebebiyle şeklinde anlaşılırsa şu mana ortaya çıkar; şayet herhangi bir vade belirtilerek tecil yapılmamışsa bedel geri istendiğinde satıcı ödemeye zorlanır.

Bazı muhakkık ulema* bey-i vefanın bey veya rehin olmadığını; bilakis bey-i fasid, bey-i sahih ve rehine benzeyen başka bir akit olduğunu söylerler. Bundan dolayı onu zürafaya benzetirler. Bey-i faside benzemesi hasebiyle taraflar fesih hakkına sahiptir. Bey-i sahihe benzemesi hasebiyle mebiden hasıl olan ziyadeler ve menfaatler müşteriye ait olur. Rehine benzemesi hasebiyle de müşteri ağaçları kesemez, binayı yıkamaz, mebiin helakiyle borç düşer, mebidde meydana gelen noksanlık oranında borç azalır. Bu kuşatıcı görüş, asrımızda insanlara daha faydalı ve memleketimizin maslahatına daha uygundur.

Şurunbulâlî²⁴ şöyle der; "bey-i vefa hakkında dokuz ayrı görüş olup bunlardan bazı muhakkık ulemaya ait olan kuşatıcı görüş şöyledir: Bey-i vefa; tarafların feshetme hakkının olması gibi bazı hükümler açısından fasid bey; mebiin mahsulünün ve menfaatlerinin müşteriye helal olması gibi bazı hükümler açısından sahih bey; müşterinin mebi bir başkasına satamaması, rehin verememesi gibi bazı hükümler açısından da rehindir. Bahru'r-raik müellifi²⁵, bu görüşü naklettikten sonra 'fetva verirken bunun dışına çıkmaya gerek yok', demiştir. Ebussuud²⁶ da bu görüşü nakleder." Tahtavî'nin Haşiyesinde²⁷ de bu şekilde geçer. Mecelle'nin 3, 118, 119 ve 395.²⁸ maddelerinde bizi bu görüşe ulaştıran Allah'a hamdolsun, O bizi doğru yola iletmese biz doğru yola ulaşamayız.

²² Şeyhülislam Muhammed el-Ankaravî'nin (v. 1098/1687) eseri.

²³ Abdülhalim b. Pîr Kadem (v. 1088/1677), el-Keşfu bi rumûzi Gureri'l-ahkâm ve tenviri Düreri'l-hükkâm.

* Derinlemesine inceleme yapan, meselelerin hakikatine vakıf olan alimler.

²⁴ Mısır'lı olup Ezher'de müderrislik yapan Ebü'l-İhlas Hasan b. Ammar eş-Şurunbulâlî (v. 1069/1659).

²⁵ Zeynüddin b. İbrahim b. Muhammed İbn Nüceym el-Mısri (v. 970/1563).

²⁶ Osmanlı şeyhülislamı Ebussuud Muhammed b. Muhammed el-İskilîbî el-İmadî (v. 982/1574).

²⁷ Ahmed b. Muhammed et-Tahtavî el-Mısri (v. 1231/1816), Haşiye ale'd-Dürri'l-muhtar.

²⁸ Bu son rakamın hataen yazılmış olması gerekir. Zira bu madde bey-i vefayla ilgili olmayıp devamında yer alan maddeler (396-403) konuyla ilgilidir.

Bey-i vefanın, bazı büyük alimlerin hataya düştüğü bir konu olduğu görülür. Fetâvâ-yı Ali Efendi'ye²⁹ bakıldığında nakillerin tertibinde büyük hatalar ve çelişkiler görülür. Mesela müşteri malikin izni olmaksızın bağın mahsulünü alıp tükettiğinde tazmin etmesi gerektiği söylenir. Buradan yukarıda belirtilen kuşatıcı görüşün benimsenmediği anlaşılır. Sair meselelerde ise bazen bey-i vefanın fasid bey olduğuna dair bazen de rehin olduğuna dair nakillere yer verilir. Bu, iki zıt görüşün telfiki* değil midir? Çünkü onun bey-i fasid olduğunu söyleyen kimse rehin olduğunu kabul etmiyor demektir. Rehlin olduğunu söyleyen de bey-i fasid olduğunu kabul etmiyor demektir.

Bey-i vefa kabilinden olan bey-i istiğlâl akdi; satıcının, vefaen sattığı mebi müşteriye kiralaması suretiyle kurulur. Bu akit kuşatıcı görüşe göre sahih olur. Bey-i vefayı rehin veya bey-i fasid kabul eden görüşe göre sahih olmaz. Çünkü rehin, satıcının mülkü olduğundan onun kira ödemesi gerekmez. Bey-i fasid kabul edildiğinde; mebi, hangi yolla olursa olsun satıcının eline geçince akit fesholur ve mebi onun mülkiyetine döner. Dolayısıyla kira ödemesi gerekmez. Nitekim Ankaravî meseleyi ortaya böyle koyar.

Bu konuda ele alınması gereken bir mesele var; bey-i istiğlâlde vefaen satın alınan mebiin kabzdan önce satıcıya kiraya verilmesi sahih midir? Bence bu problem, gayrimenkullerin teslim alınmadan önce kiraya verilmesinin sahih olup olmaması hususundaki ihtilafa dayanır. Bunun caiz olduğunu söyleyen bey-i istiğlâlde de teslimden önce kiraya vermeyi caiz görmüş olur. Caiz olmadığını söyleyen diğerrinin de caiz olmadığını söylemiş olur. Nitekim Ankaravî bey-i vefa bahsinde şöyle der: "Gayrimenkulün teslim alınmadan kiraya verilmesini caiz gören kimse bey-i istiğlâlde de mebiin teslimden önce satıcıya kiraya verilmesini ve kira borcunun tahakkuk etmesini caiz görmüş olur. Hidaye müellifi ise bunu caiz görmez. İzah³⁰ isimli eserde teslim alınmadan önce satışı sahih olan her şeyin, teslim alınmadan önce kiraya verilmesinin de sahih olacağı beyan edilir. Gayrimenkullerin teslim alınmadan satılması sahih olduğuna göre kiraya verilmesi de sahihtir."

Tahtavî bey-i vefa hakkında kuşatıcı görüşü naklettikten sonra şöyle der: "Mebiden gelir elde etme ve menfaatlerinden yararlanma onu kiraya vermek ve kira bedelini almakla olur. Remlî'nin Fetâvâ'sında yer alan, mebiin kiraya verilmesinin caiz olmadığı görüşü, bu akdin rehin hükmünde olmasına dayanır. Remlî ayrıca mebiin teslim alınmadan önce kiraya verilmesinin ittifakla sahih olmadığını ifade eder."

Bu konuda sözün özü şudur: Bey-i vefanın rehin veya bey-i fasid olduğunu söyleyenler istiğlâli caiz görmezler. Kuşatıcı görüşü benimseyenler gibi

²⁹ Şeyhülislam Çatalcalı Ali Efendi (v.1103/1692).

* Birbirine zıt olan farklı görüşlerin, her birinin belli bir kısmı alınarak belli bir meselede bir araya getirilmesi.

³⁰ Aynı adı taşıyan fıkha dair muhtelif eserler olup burada hangisine atf yapıldığı tespit edilemedi (Kirmanî, v. 543/1149, el-İzah; Mutarrizi, v. 610/1213, el-İzah; Teftazani, v. 792/1390, el-İzah; Kemalpaşazade, v. 940/1534, İzahu'l-İslah).

bey-i vefayı sahih bey kabul edenler ise istiğlâli caiz görürler. Fakat bunların bir kısmı gayrimenkulün teslim alınmadan önce kiraya verilmesini sahih görmediği gibi istiğlâli de teslimden önce sahih görmez. Çünkü istiğlâl kira akdinin bir nevidir. İzah müellifi gibi bir kısım alimler ise gayrimenkulün teslim alınmadan önce kiraya verilmesini sahih gördüğü gibi istiğlâli de teslimden önce sahih görür. 586. maddesinde görüldüğü üzere Mecelle'de de gayrimenkullerin teslim alınmadan önce kiraya verilebileceği hükmü benimsenmiştir.

İcare konusunda İzah isimli eseri takip ettiğimiz gibi bey-i istiğlâl konusunda da aynı eseri takip etmemiz ve her iki konuda da aynı yolu, sabit usulü esas almamız gerekir. Bu, aynı zamanda yaşadığımız asrın muameleleri için de daha uygundur. Bey-i istiğlâl uygulaması asrımızda artmış, yaygınlaşmıştır. Günümüzde ticaret yapamadığı gibi malını ticarete çalıştıracak güvenilir bir mudarib* de bulamayan birçok zengin vardır. Zira asrımızda güven duygusu iyice azalmış, insanlar arasında hıyanet yaygınlaşmıştır. Bunun yanı sıra öyle insanlar da var ki ticareti çok iyi bildiği halde sermayesi yoktur. Böyle bir kimse evini istiğlâl yoluyla satıp aldığı parayı sermaye edinecek kara ve denizde ticaret yapar. Elde ettiği kazançtan önce evin kirasını öder, geri kalanla da geçimini sağlar. Böylece her iki taraf da kendi malından faydalanır, anapara ise sabit kalır. Şüphe yok ki bu kimsenin kazancı helal ve gayreti takdire şayandır. Kanımca bu muamele bey-i înenen* daha iyidir.

Sultanımız zamanımızda meydana gelen sahte belge düzenlemelerine karşı korunmaları için mülk sahiplerinin mülkleriyle ilgili muamelelerini yazılı senetle tevsik etmelerini emretmiştir. Özellikle bu bölgede* bey-i vefa ve istiğlâl işlemleri yaygınlaşmıştır. Taraflar akit meclisinde bir araya gelip hem bey hem de kira işlemlerini şahitler huzurunda yaparlar ve satıcı gayrimenkulün senedini müşteriye teslim eder. Aslında bu, evin anahtarlarını teslimden daha sağlam ve daha güvenilirdir. Birçok yerde senedin alınması gayrimenkulün teslim alınması olarak kabul edilir. İnsanlar bu muameleden geri durmadıkları halde biz onları men mi edelim? Ya da bu muameleyi sahih kabul etme imkânımız varken fasid mi kabul edelim? Bilakis vakıyı kuşatıcı görüşe göre tatbik etmemiz gerekir.

Taraflara; satıcının, içerisinde bulunan kap kacak ve her türlü eşyayı başka bir yere taşımak suretiyle evi boşaltarak müşteriye teslim etmesini, müşterinin rehinde şart koşulduğu gibi evi teslim almasını, sonra akit meclisine gelip yaptıklarını ifade ederek istiğlâl akdini kurmalarını, sonra tekrar dönüp müşterinin evi kiralayana (satıcıya) teslim etmesini, onun da teslim alarak eşyalarını tekrar aynı eve taşımalarını mı söyleyelim? Hayır, bunda çok

* Mudarebe akdine sermayeyi çalıştırmak suretiyle emeğiyle katılan ortak.

* Borç alırken ya da zimmette sabit bir borcun vadesini uzatırken haram olan faizden kurtulmak için tahakkuk edecek fazlalığın satım akdinden kaynaklanmış olmasını sağlamak üzere yapılan işlem.

* Rumeli bölgesinin kastedildiği anlaşılıyor.

büyük bir zorluk vardır. Din de ise zorluk yoktur. Bize İslam dinini bahşeden Allah'a hamdolsun, geçmiş ümmetlere yüklediklerini bize yüklemeyen Allah'ı tesbih ederim. Bundan dolayı fukaha, "*meşakkat kolaylığı celbeder*" demiştir.

Gerçi burada tarafların bu zorluklardan kurtulmasını sağlayacak hile vardır. Şöyle ki satıcı evi boşalttığını ve müşteriye teslim ettiğini ikrar eder, müşteri de aynı şeyi ikrar ederek bunu istiğlâl senedine yazarlar. Böylece her biri hakkında ikrarları hüccet olur.³¹ Ancak bu konuda böyle bir hileyi yol olarak benimsemek, binlerce insanı yapmadıkları şeyi söylemeye zorlama anlamına gelir. Hâlbuki insanların çoğu yalan söylemekten ve kendileri hakkında bir şey uydurmaktan kaçınırlar. Cenab-ı Allah şöyle buyurmuştur: "Allah'ın en çok nefret ettiği şey yapmadığınız şeyleri söylemenizdir".

Bu konuda İzah isimli eserin ortaya koyduğundan başka çare, çıkış yolu yoktur. Bu, Yanya'da mevcut kitapları mütalaa etmem neticesinde bende hasıl olan kanaattir. Burada Muhît, Kafi, Tatarhaniye gibi mufassal kitaplar bulunmadığı gibi Bahr, Ekmel, İnaye gibi ana kaynaklar da mevcut değil. Hatta yaygın olarak kullanılan meşhur kitapların bile çoğu yok. İbn Abidin'in Dürrü'l-Muhtar haşiyesini dahi bulamadım. Değerli dostlarıma bey-i vefa hakkında beyan edeceğim özürlerim bunlardır.

Allah'a güvendim, O bana yeter.

Fakir
Ahmed Cevdet

³¹ 18. yüzyılda uygulanan bir diğer hile şöyledir; satıcı gayrimenkulünü, içinde bulunan eşyasını müşteriye emanet bıraktıktan sonra teslim eder, daha sonra müşteri gayrimenkülü satıcıya kiraya verip emanet aldığı eşyayla birlikte teslim eder. Kırımı, es-Seyyid Muhammed Rıza b. Ahmed (v. 1169/1755), *Fetâvâ-yı Rıza*, vr. 116a, yazma, yy. ty., Süleymaniye, Yazma bağışlar 3534.

Ahmed Cevdet Paşa'nın Risâletü'l-Vefa İsimli Eseri 275

KÂFİYECİ VE

“KİTABU’L-FERAH VE’S-SURÛR FÎ BEYÂNİ’L-MEZÂHİBİ’L-ERBE’A” ADLI ESERİ¹

Hasan ÖZER²

Kāfiyaci and His Work Named “Kitābu’l-Farah Wa’s-Surūr fî Bayāni’l-Mazāhibi’l-Arba’a”

Kāfiyaci. His name is Abū Abdillāh Muhammad b. Sulaymān ar-Rūmī al-Bargamavī. Because He scrutinized the Work named “Kāfiya” on the Science of Nahv of Jamāluddīn Abu Amr, Osman b. Omer b. Abi Bakir b. Al-Hacib (lived 646–1249), reading very much, He has been famous with Kāfiyaci nickname. Kāfiyaci is a very famous and productive Hanafī Scholar. Together with there are different opinions about His birth place and date, in written sources, it is mentioned generally that He was born in 788/1386 in Bargama. Kāfiyaci, together with the reverence showed for Himself in Egypt, He has acquired the kindness of the Ottoman Sultan at that time. Such as is the birth date of Kāfiyaci, there are different opinions about His death date as well. However, according to many of the written sources, it is understood that His death date is 879/1474.

This Work on which we research is about Usulu’l-Fikh (Islamic Law Procedures), which commits to paper by Kāfiyaci in 866/1462 and which is present among the sheets (3577/2 numbered; 39b-49a) in the Section of Esad Efendi in Süleymaniye Library. It is a text written in Arabic language that belongs to the rise period of Ottoman Empire. After Kāfiyaci, in the beginning of the Book, explains He tries to solve shortly some issues such like *sect*, *imitation (taklid)*, *judicial opinion (ijtihād)*, *imitator (mukallid)* after Praise to Allah and Prayer to the Bless Prophet Muhammad, He says to dedicate His Book to three chapters.

In the First Chapter, after He elucidates the reality of sects, He explains the issues of judicial opinion (*ijtihād*) and imitation (*taklid*) and asks various questions.

In the Second Chapter, He discusses the matter of how an imitator (*mukallid*) has to think for the people belonging to his own sect and other sects.

¹ Eserlerin temin edilmesinde maddi destek veren ve yazmaların gün yüzüne çıkarılmasında bizleri sürekli teşvik eden hocam Abdullah UÇAR beye ve Süleymaniye Kütüphanesindeki çalışmalarımız esnasında bizlere her zaman yol gösterip bizleri cesaretlendiren kütüphane müdürü Emir EŞ beye teşekkür edip minnetlerimi arz etmeyi bir borç bilirim.

² TC. Diyanet İşleri Başkanlığı Selçuk Eğitim Merkezi/KONYA, hasankafiyeci@hotmail.com

In the Third Chapter, after He gives information in short about the Imams of Four Grand Sects – Imam Abu Hanifa, Imam Malik, Imam Shafi and Imam Ahmad bin Hanbal– He ends this Chapter, saying, “O Allah! Make us those who keep their duty and Resurrect us together with Your devout men who You have bestowed favors for themselves. Amen...”

a. Hayatı

İsmi Ebû Abdîllah Muhammed b. Süleyman el-Mühnevî er-Rûmî el-Bergamâvî’dir. Cemâlüddin Ebû Amr, Osman b. Ömer b. Ebi Bekir b. el-Hacib’in (ö. 646/1249) nahiv ilmine dair Kâfiye adlı eserini çok okuyup müta-laa ettiği için “Kâfiyecî ” lakâbıyla meşhûr olmuştur.

Kâfiyecî, çok üretken ve tanınmış bir Hanefî âlimidir. Doğum yeri ve yılı hakkında farklı görüşler bulunmakla beraber kaynaklarda daha çok onun 788/1386 yılında³ Bergama’da⁴ doğduğu zikredilmektedir. Bazı eserlerde Kâfiyecî’den “Kâfîcî” ve “Kanyâcî” şeklinde bahsedildiği de görülmektedir.⁵

b. İlim Tahsili

Kâfiyecî, ilk tahsilini doğduğu yerde tamamladıktan sonra Anadolu ve İran’ın çeşitli şehirlerini dolaşarak birçok âlimden ders almıştır. Şam’a ve oradan da hacca giden Kâfiyecî, üç yıl Kudüs’te kaldıktan sonra 830/1427 yılında Kahire’ye yerleşmiş ve ömrünün geri kalan kısmını orada tamamlamıştır.⁶

c. Hocaları

Kâfiyecî’nin hocaları arasında, Şemsüddin Muhammed b. İbrahim eş-Şirâzî el-Herevî (ö. 854/1450), Şeyh Abdulvâcid b.Muhammed (ö.838/1434), İzzudîn Abdullatif b. Abdulaziz b. Melek (ö. 820/1454), Hafızüddin Muhammed b. Muhammed el-Bezzâzî el-Kerderî (ö. 827/1424), Molla Fenârî (ö. 834/1431), eş-Şems b. el-Gazzî (ö. 827/1424) gibi âlimler bulunmaktadır.⁷

d. Görevleri

³ Abdulganî b. Muhammed b. İbrahim b. Abdulvahid Takıyyuddin b. el-Kâdî Şemsüddin b. el-İmâd el-Hanbelî (ö. 710/1310), *Şezeratü’z-zehab fî Ahbâri men Zehab*, Kahire 1350, VII, 327; Taşköprüzâde, Ahmed İsamuddin (ö. 960/1553), *Mevzûâtü’l-Ulûm*, İstanbul 1313, I, 574; İsmail Paşa el-Bağdâdî (ö. 1339/1920), *Hediyetü’l-Ârifîn Esmâü’l-Müellifîn ve Âsârü’l-Musannifîn*, İstanbul, 1951-1955, II, 208; Muhammed Abdulhay el-Leknevî (ö. 1304/1886) *el-Fevâidü’l-Behiyye fî terâcimi’l-Hanefiyye*, Mısır, 1324, s. 169; Cerrahoğlu, İsmail, *Kitabü’l-Teyisîr fî Kavâidi İlmi’l-tefsîr*, Ankara, 1989, s. 7-9; Özel, Ahmet, *Hanefî Fıkâh Alimleri*, Ankara, 2006, s. 107; Gökbulut, Hasan, “Kâfiyecî”, *DİA*, XXIV, İstanbul 2001, s. 154.

⁴ Abdurrahman Sehâvî (ö. 902/1497), *ed-Dav’u’l-Lâmi’ li Ehli’l-karni’t-tâsi’*, Kahire, 1353, VII, 259; Cerrahoğlu, a.g.e., s. 7; Cici, Recep, *Osmanlı Dönemi İslam Hukuku Çalışmaları*, Bursa, 2001, s. 185; Gökbulut, “Kâfiyecî”, *DİA*, XXIV, s. 154.

⁵ Cerrahoğlu, a.g.e., s. 7.

⁶ Bursalı Mehmed Tâhir (ö. 1926), *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul 1333, II, 4; Şemseddin Sâmî, *Kâmüsü’l-A’lâm*, İstanbul 1314, V, 3814; İbnü’l-İmâd, a.g.e., VII, 326; es-Sehâvî, a.g.e., VII, 260; Cerrahoğlu, a.g.e., s. 8; Özel, a.g.e., s. 107; Gökbulut, “Kâfiyecî”, *DİA*, XXIV, s. 154.

⁷ Cerrahoğlu, a.g.e., s. 8; Gökbulut, “Kâfiyecî”, *DİA*, XXIV, s. 154.

Kâfiyecî, Mısır'da *el-Melikü'l-Eşref Baybars Türbesi ve el-Melikü'l-Eşref Şaban Zaviyesi ve Türbesi* müderrisliklerinin yanı sıra *Şeyhûniyye Meşihatlığı* görevlerinde de bulundu. Bilhassa İbnü'l-Hümâm'dan (ö. 861/1459) sonra Şeyhûniyye Medrese'sinin meşihatlığının kendisine verilmesi, onun ilimde ulaştığı makamın büyüklüğünün en güzel göstergesidir.⁸

e. Talebeleri

Onun talebeleri arasında, Celâleddin es-Suyûtî (ö. 911/1505), Zekeriya el-Ensârî (ö. 926/1526), Takiyüddin b. el-Müşîr, Abdulkadir b. Ahmed ed-Demirî gibi âlimler bulunmaktadı.⁹

f. Vefatı

Kâfiyecî, Mısır'da kendisine gösterilen saygının yanında zamanın Osmanlı padişahının da teveccühünü kazanmıştır. Kâfiyecî'nin doğum tarihinde olduğu gibi vefat tarihi hakkında da farklı görüşler vardır. Ancak, kaynakların büyük çoğunluğuna göre onun vefat tarihinin 879/1474 olduğu anlaşılmaktadır.¹⁰ İsmail Cerrahoğlu, bazı eserlerden naklederek "ölümünden üç gün evvel *Eşrefiyye Türbesi* yanında hazırlattığı mezarına defnedildiğini" söylemiştir.¹¹

g. Eserleri

Eserlerinden de anlaşılacağı üzere çok yönlü bir âlim olan Kâfiyecî, Arap Dili ve Edebiyatı, Tefsir, Hadis, Fıkıh, Kelam, Tasavvuf, Tarih, Cedel, Felsefe, Mantık ve Astronomi ile ilgili eserler vermiştir.

Eserlerinin bazıları müstakil kitap şeklinde olmakla beraber çoğunluğunun risâleler halinde olması, bu tür rasâlelerin muhafazasının zorluğundan dolayı pek çoğunun günümüze kadar ulaşmamasına neden olmuştur.

Genellikle eserleri, soru-cevap şeklinde olup, risâlelerinin sayısı konusunda talebesi Suyûtî'nin de dediği gibi- net bir rakam vermek zordur.¹²

Cerrahoğlu, bu konu ile ilgili olarak şöyle demiştir: "İstanbul'da Reisü'l-Küttâb Mustafa Efendi Kütüphanesi'nin 1187 nolu mecmuasında 1-31 varaklarını ihtiva eden *Kitâbü'l-Envâr* adlı eserin sonunda müellif hattı olan bir icâzetten anlaşıldığına göre, onun eserlerinin sayısının altmıştan fazla olduğu ifade edilmektedir."¹³

⁸ İbnü'l-İmâd, *a.g.e.*, VII, 326; Taşköprüzâde, *a.g.e.*, I, 574; Bursalı Mehmed Tâhir, *a.g.e.*, II, 4; Cerrahoğlu, *a.g.e.*, s. 8; Cici, *a.g.e.*, s. 185; Gökbulut, "Kâfiyecî", *DİA*, XXIV, s. 154.

⁹ Gökbulut, "Kâfiyecî", *DİA*, XXIV, 154.

¹⁰ Cerrahoğlu, *a.g.e.*, s. 10; Gökbulut, "Kâfiyecî", *DİA*, XXIV, s. 154; Cici, *a.g.e.*, s. 185; Hayruddin ez-Ziriklî (1995), *el-A'lâm*, Beyrut 1989, VI, 150; el-Bağdâdî, *a.g.e.*, X, 51.

¹¹ Cerrahoğlu, *a.g.e.*, s. 10.

¹² Celâleddin es-Süyûtî (v. 911/1505), *Kitabu Buğyeti'l-vuât fî tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nühât*, Kahire 1326, s. 48; Leknevî, *a.g.e.*, s. 169.

¹³ Cerrahoğlu, *a.g.e.*, s. 10-11; Gökbulut, "Kâfiyecî", *DİA*, XXIV, s. 154.

İstanbul’daki Lâleli Kütüphanesi 1906/3 numarada kayıtlı mecmuadaki icâzetnamede ise eserlerinin yüzden fazla olduğu görülmektedir.

Sehavî *ed-Dav’u’l-lâmi’* adlı eserinde onun, çoğu risâle şeklinde olmak üzere yüzden fazla eserinin bulunduğunu söylemiştir.¹⁴

KİTABU’L-FERAH VE’S-SURÛR Fİ BEYÂNİ’L-MEZÂHİBİ’L-ERBE’A

Tahkikini yaptığımız bu eser, Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi bölümü 3577/2 nolu 39b-49^a varakları arasında bulunan; Kâfiyecî’nin 866/1462’de kaleme aldığı, fıkıh usûlü hakkında Osmanlı’nın yükseliş dönemine ait Arapça olarak yazılmış bir metindir. Yazmanın her sahifesi 21 satırdan oluşmaktadır. Elimizdeki nüsha, Ahmet Safiyyuddîn tarafından 1199/1867 tarihinde talik hattıyla istinsah edilmiştir. Yaptığımız araştırmalar neticesinde eserin henüz başka nüshasına rastlayamadık.

Kâfiyecî, eserin başında, hamdele ve salveleden sonra mezhep, taklid, ictihad, mukallid vb. hususları kısaca çözmeye yöneldiğini belirttikten sonra, eserini üç bölüme hasrettiğini söylemektedir.

Birinci bölümde, mezheplerin hakikatini beyan edip, ictihad ve taklit konusunu açıklayarak, söz konusu kavramları analiz etmekte ve bunlarla ilgili örnekler vermektedir. Bu başlık altında mezheplere ihtiyaç bulunmaktadırmı? Müctehitlerin ve mezheplerinin ihtilafının faydası varmıdır? şeklinde ortaya çıkan istifhamları cevaplamaya çalışmaktadır. Nihai noktada bu sorulara “evet vardır” diyerek kesin cevabını ve tavrını da ortaya koymaktadır.

İkinci bölümde, mukallidin kendi mezhebi ve diğer mezheplere mensup kişiler için nasıl düşünmesi gerektiği konusunu ele alan yazar, "*Mukallidin, kendi mezhebinin hak ve doğru olup hataya ihtimali bulunduğuna, diğer mezheplerin ise mesailde hatalı olduğuna ve doğruya ihtimali bulunduğuna inanması gerekir*"¹⁵ demektedir. Aynı şekilde bu konularla ilgili meseleler/sorunların şer’i olup-olmadığı sorularına, “evet” diyerek kesin cevabını vermektedir. Kâfiyecî, ikinci bölümü; "*taklitle ilgili konular daha çok mu?*" diye soru sorup, "*evet!*" Cevabını verir. Fakat burada anlattıklarımız, düşünen talebeler, arkadaşlar ve dostlar için yeterlidir, zira "*sözün en hayırlısı az ve müdellel olandır*" diyerek bitirmektedir.

Üçüncü bölümde, dört mezhep imam-ı İmam Ebu Hanife, İmam Malik, İmam Şafi’î ve İmam Ahmed b. Hanbel’le ilgili kısaca bilgiler verdikten sonra, bu bölümü de "*Ey Allah’ım bizi muttakiler zümresinden kıl ve kendilerine*

¹⁴ Sêhavî, *a.g.e.*, VII, 260; Kâfiyecî’nin eserleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Özer, Hasan, “Kâfiyecî ve el-Kitâbü’l-Vecîzü’n-nizâm fî ızhârî medârikî’l-ahkâm Adlı Risalesi”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 9, 2007, s. 351-366.

¹⁵ Cici, *a.g.e.*, s. 187.

nimet verdiğin ihlâslı kullarınla beraber haşret! duasıyla ve bu duaya *Âmîn!*" diyerek bitirmektedir.

Kâfiyeci, bu esere *Neşâtü's-Sudûr* adında bir de şerh yazmıştır. Tahkiki yaptığımız bu risâlede âyetlerin yerlerinin gösterilmesi, hadislerin tahrici ve şiirlerin kaynaklarının tespiti tarafımızdan yapılmıştır. Kusursuzluğun âlemlerin Rabbi olan Allah'a ait olduğu bilinciyle her türlü yapıcı tenkitlere açık olduğumuzu bu vesile ile bir daha belirtmek isteriz.

كتاب الفرح والسرور في بيان المذاهب الأربعة

بسم الله الرحمن الرحيم، وبه نستعين

الحمد لله الذي هدانا إلى سبيل الحق والصواب، والصلاة والسلام على نبيه الذي أرسله بالحق وأعطاه الحكمة وفصل الخطاب وعلى آله وأصحابه وأنصاره (الأحباب)¹⁶ وعلى الذين اتبعوهم بإحسان إلى يوم الحساب.

وبعد، فهذا كتاب الفرح والسرور في بيان المذاهب الأربعة في العصور على سبيل الحل بلا إطناب منحصر في ثلاثة أبواب.

[الباب الأول]

الباب الأول في بيان حقائق المذاهب وفي مباحث الاجتهاد والتقليد على سبيل الإيجاز المفيد المقبول لذنوي العقول والألباب. فأقول وبالله التوفيق. ويده أزمّة التحقيق.

المذاهب جمع مذهب كالمساجد جمع مسجد وهو اسم موضع، ومعناه في اللغة هو موضع الذهاب وهو المرور فإنه مأخوذ من الذهاب، وحاصله الطريق ثم نقل¹⁷ إلى الأحكام الشرعية الاجتهادية التي هي طريق المجتهدين بمرون فيها بأقدام عقولهم الراححة لتحصيل الظن بها، فيتفرع على ذلك العمل الصحيح المشروع بحسب مقتضى آرائهم في مجتهداتهم، فيكون منقولاً عرفياً نقل الصلاة من الدعاء إلى الأركان المعلومة والأذكار المخصوصة، وأما معناه في العرف¹⁸: فهو ما اختص بالمجتهد من الأحكام الشرعية الفرعية الاجتهادية المستفادة من الأدلة الظنية. فهذا التعريف يشمل جميع المذاهب الاجتهادية فإنه يصدق على كل واحد منها. وإن أردت تعريفاً مختصاً بكل واحد منها بخصوصية بحيث يميزه عما عداه من سائر المذاهب، نقل: مذهب أبي حنيفة هو ما اختص به من تلك الأحكام مثلاً. وهكذا شأن سائر المذاهب الاجتهادية فيحصل لكل واحد منها المَعْرِفُ الجامع لأفراد المَعْرِفِ المَانِعِ لدخول أفراد غيره فيه، فيكون مطرداً ومنعكساً. فخرج بقولنا: «الأحكام» الذوات والصفات كما خرج بقولنا: «الشرعية» الأحكام العقلية الحسية. وخرج بقولنا: «الفرعية» الأحكام الأصولية كما خرج بقولنا الاجتهادية الشرعية اليقينية نحو الصلاة فإنها لا تعد من

¹⁶ هكذا بالأصل؛ ولعل الصواب: (الأحباء).

¹⁷ ونظيره نقل الدابة فإنه في الأصل ما يذب على الأرض ثم نقل إلى ذوات القوائم الأربع ثم إلى الفرس خاصة كما قيل وهكذا غيره. (منه)

¹⁸ هذا مبني على الظاهر وسيجيء تحقيقه إنشاء الله تعالى فيما بعد. (منه)

الاجتهادية [39/ب] ولا من مذهب يعينه من المذاهب وإن كان من فروع الدين إذ لا اختصاص لها بمذهب دون مذهب بل نسبتها إلى الكل سواء، ولأنه لو قال قائل في وجوب الصلاة في كل يوم: هو مذهب مالك مثلاً لَنَأَى عنه السمع ونفر عنه الطبع، ولأننا نجد بالضرورة الفرق بين هذا القول وبين قولنا وجوب ذلك في الطهارة مذهب مالك ووجوب الوتر مذهب أبي حنيفة، ولا يتبادر الذهن منه إلا إلى الذي به وقع الاختصاص دون ما اشترك فيه الخلف والسلف. وأما قولنا: «المستفادة من الأدلة الظنية» فهو للتوضيح والتتيمم والتكميل، ولدفع التوهم، لا للإخراج، ولا للاحتراز. وخرج بقولنا: «به» في التعريف الخاص سائر المذاهب؛ وإن شئت ما هو أوضح وأولى وأحسن مما ذكر نقل: «مذهب أبي حنيفة ما احتص به كسباً من المسائل الشرعية الظنية لتحصيل الظن». وفوائد هذه القيود قد ظهرت مما ذكر آنفاً فقوله: «كسباً» معناه استنباطاً واستخراجاً؛ وهو منصوب على أنه تمييز يرفع الإبهام المستقر في نسبة فعل الاختصاص إلى الضمير المستتر فيه، وقوله: «من المسائل» بيان لما في قوله: ما احتص به.

والمسائل جمع مسئلة ومعناها في اللغة: هو موضع السؤال والطلب، وفي العرف ما يُرهنُ عليه في العلوم منها وعنهما هو ما أقيم عليه دليل ظني في علم المذاهب مثلاً.

فإن قلت: هل المسئلة مطلب هل البسيطة أو مطلب هل المركبة؟ قلت: المراد منها ها هنا أنها مطلب هل المركبة.

فإن قلت: فلم اخترت المسائل ها هنا على الأحكام؟

قلت: لتحرير مناط الظن وتحقيقه فإن الأحكام نفسها لا يكون مناطاً له إلا على سبيل التوسع فإنها في التحقيق إنما هي من المبادئ التصورية لمسائل الغتهدادية.

ومن جملة لطائف هذا التعريف أنه مشتمل على العلل الأربع، فما في قوله: «ما احتص به» إشارة إلى العلة المادية، وفعل الاختصاص فيه إشارة إلى العلة الصورية.

وقوله: «كسباً» إشارة [40/أ] إلى العلة الفاعلية، وهي نفس الناطقة الكاسية. وقوله: «لتحصيل الظن بها» إلى العلة الغائية.

فإن قلت: فهل المعلل ها هنا فعل الاختصاص أو فعل الكسب؟

قلت: الظاهر أنه فعل الكسب ويجوز أن يكون تعليلاً لفعل الاختصاص، فحينئذ يصلح أن يكون قولنا: «لتحصيل الظن بها» من باب التنازع. هذا.

وعرف بعضهم المذهب بأنه هو الأحكام الشرعية الاجتهادية وأسبابها وشروطها وموانعها (والحجاج)¹⁹ المثبتة للأسباب والشروط والموانع؛ واعترض عليه بوجهين.

الأول أن نفس الحكم المذكور ليس مذهب المجتهد وإنما مذهبه في الحقيقة هو المسائل الاجتهادية التي يكون ذلك الحكم من جملة مبادئها التصورية.

¹⁹ هكذا بالأصل؛ ولعل الصواب: (الحجج)، جمع لحجة.

والوجه الثاني أن البحث عن السبب والشرط والمانع والحجة ليس بوظيفة المجتهد أصالة وإنما وظيفته قصداً وأصالةً هو بحث الأحكام سواء كانت تلك الأحكام (أحكامها)²⁰ الأدلة وأحكام الأسباب والشروط والموانع. ثم أن المراد من الأحكام هنا هو الأحكام الخمسة التي هي الوجوب، والندب، والحل، والحرم، والكراهة، كما أن المراد من أدلة الأحكام هو أدلتها الدلالة عليها نحو صلوا أو ذكروا أو حجوا ونحوها.

وأما الأحكام الوضعية فقليل: إنما من تلك الأحكام الخمسة كما قال بعضهم، وقيل: إنما ليست من الأحكام الشرعية على ما فصل في موضعه.

فإن قلت: فهل تفسير الحكم هنا بكلام الله القديم القائم بذات الله تعالى يناسب مباحث أهل الأصول والفروع كما ذهب إليه أكثر أهل الأصول؟

قلت: لا يناسبها فإن البحث عن الكلام القديم القائم بذات الله تعالى إنما هو وظيفة أهل الكلام لا وظيفة أهل الأصول والفروع.

فإن قلت: هل التعريف المذكور له تعريف اسمي أو لفظي؟

قلت: الظاهر أنه تعريف اسمي له.

فإن قلت: فهل فرق بينهما؟

قلت: نعم. بينهما فرق وإن خفي على بعض العلماء وذلك أن مرجع التعريف الاسمي هو صناعة [40/ب] المنطق، نحو المثلث شكل يحيط به ثلاثة خطوط مستقيمة، فيكون المطلوب منه هو التصوير، وأن مرجع التعريف اللفظي هو اللغة، والمطلوب منه هو التصديق قصداً وأصالةً نحو: العنقاء طير معروف الاسم مجهول الجسم.

فإن قلت: هل المطلب هنا مطلب «ما الشارحة» أو مطلب «ما الحقيقة»؟²¹

فإن قلت: فهل مرتبة ما الشارحة مقدمة على مرتبة ما الحقيقة؟

قلت: نعم. كما أن مرتبة «هل البسيطة» مقدمة على مرتبة «هل المركبة» فيكون لنا أربعة مطالب كثيرة الدوران في العلوم والاستعمال وما عداها من المطالب فهو في الحكم الملحق بها.

فإن قلت: هل يترتب هذه المطالب بعضها على بعض؟

قلت: نعم. أولها مطلب ما الشارحة، ثانيها: مطلب هل البسيطة، ثالثها: مطلب ما الحقيقة، رابعها: مطلب هل المركبة؛ فما، قبل الهلّين²² وما، بين الهلين، وهل، بعد المائتين²³، وهل، بين المائتين، وقد صورنا هذه المطالب بصورة المربع الشبيه بالمعين المتعلق بعلم الهندسة لزيادة الإيضاح والتشويق إلى تحصيل الكمالات حيثما كانت، وسداً لباب

²⁰ هكذا بالأصل؛ ولعل الصواب: (أحكام).

²¹ ههنا سقط وهو كما يلي: قلت: المطلب ههنا هو مطلب ما الشارحة، لا مطلب ما الحقيقة.

²² تثنية «هل» الاستفهامية.

²³ تثنية «ما» الاستفهامية.

التقاعد والتكاسل لما تقرر من أن العلوم مع كثرة فنونها وشعبها هي أحسن المطالب وأهم المآرب. وما أحسن قول من قال:

العلم نور وجمال يقتبس *** صاحبه معظم أين جلس،
هل يستوي ضوء النهار والغلس *** شتان ما بين الحمار والفرس.

فإن قلت: فهل المذهب عين الفقه؟

قلت: لا. فإن المذهب هو عبارة عن المعلومات الشرعية المخصوصة على ما ذكر كما أن الفقه هو عبارة عن العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسبة من أدلتها التفصيلية.

وأما تعريف أبي حنيفة²⁴ بأنه معرفة النفس ما لها وما عليها آخذاً من قول الله تعالى ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾²⁵ فإنه أعم من التعريف الأول لتناوله علم الكلام وعلم الأخلاق، فيكون المذهب من قبيل المعلومات، والفقه من قبيل العلوم، ومعلوم عندك بالضرورة أن العلم غير المعلوم.

فإن قلت: إذا أطلق الفقه [1/41] على معلومات شرعية مخصوصة أيضاً كما يطلق على التصديقات بما وعلى الملكة الحاصلة من التمرن فيها فهل يكون بينهما فرق أيضاً؟

قلت: نعم. فإن الفقه لا يختص بمذهب دون مذهب ولا بأمر دون أمر بحسب المفهوم من تعريف الفقه.

فإن قلت: فهل يستلزم تحقق المذهب تحقق الفقه حينئذٍ وإن كان غيره مفهوماً وحقيقة.

قلت: نعم.

فإن قلت: إذا خصصنا الفقه قلنا فقه أبي حنيفة مثلاً كما قلنا مذهب أبي حنيفة فهل يجوز أن يكون بينهما ترادف؟ حينئذٍ.

قلت: نعم. لكن القول بالتحصيص وبالترادف ها هنا خلاف الظاهر والمتعارف لا سيما إذا أطلق الفقه على العلم دون المعلوم.

فإن قلت: فهل يختص إطلاق المذهب بتلك الأحكام الشرعية المخصوصة؟

قلت: الظاهر أنه يختص بها.

فإن قلت: فهل يجوز إطلاق المذهب على العلم بتلك الأحكام وعلى الملكة الحاصلة من التمرن والممارسة فيها كما في الفقه والأصول والكلام وغيرها؟

قلت: لا شك أنه جائز لكنه خلاف المتبادر من ظاهر العبارة.

²⁴ النعمان بن ثابت، التيمي بالولاء، الكوفي، أبو حنيفة (80-150 هـ. / 699-767 م) وهو إمام الحنفية، الفقيه المجتهد المحقق، أحد الائمة الاربعة عند أهل السنة. الأعلام للزركلي 36/8.

²⁵ البقرة: 286.

فإن قلت: على القول بجواز إطلاق المذهب على العلم والمعرفة بتلك الأحكام وعلى تلك الملكة كما أطلق على المعلومات الشرعية المخصوصة فهل يحصل الترادف بين مذهبه وفقهه؟ حينئذٍ.

قلتُ: نعم. فنقول: فقه أبي حنيفة ومذهبه هو ما اختص به كسبه من المسائل الشرعية الفرعية الظنية كما نقول وفقهه ومذهبه تارة هو المعرفة بتلك المسائل وأخرى هو الملكة الحاصلة من الممارسة فيها فقس على هذا شأن فقه الشافعي ومذهبه وشأن فقه غيره ومذهبه.

فإن قلت: فهل فقه أبي حنيفة ومذهبه اختص من مطلق الفقه والمذهب؟

قلتُ: نعم. اختص منه كما أن الإنسان اختص من الحيوان، وهكذا فقه الشافعي ومذهبه، وحال فقهه غيره ومذهبه كذلك؛ فإذا عرفت هذه الاعتبارات الدقيقة اللطيفة في شأن خصوص الفقه وخصوص المذهب لا يخفى عليك مثلها في مطلق الفقه والمذهب.

فإن قلت: إذا قيل وجوب الوتر [41/ب] قول أبي حنيفة مثلاً فهل المراد من القول ها هنا هو مذهبه ورأيه؟

قلتُ: الظاهر أن المراد فيه مذهبه ورأيه كما قال الشاعر:

ألا إن رأي الأشعري أبي الحسن²⁶ *** ومتبعيه في القبيح وفي الحسن

لرأي حقيق بالقبول فاعلمن.

فإن قلت: فهل يجوز أن يقرر القول ها هنا فكأنه قيل القول بوجوب الوتر قول أبي حنيفة؟

قلتُ: نعم. فإذا عرفت هذا التقرير والتحرير في هذا المقام فقس عليه أمثاله في التوجيه والتأويل في سائر الكلام.

فإن قلت: فهل في أمثال هذه الاعتبارات فائدة؟

قلتُ: فيها فوائد كثيرة فإن فيها كشف الأمور الخفية المحتاج إليها في تحقيق الشرعيات وتحريرها وتنبهها للأذكياء على تحصيل أمثالها وترغيباً في ذلك وتشويقاً إليه وتعليماً وإرشاداً إلى سبيل اكتساب الكمالات وتمريناً فيه وتحذيراً عن التقاعد أو التكاسل.

فإن قلت: فهل اختلاف المجتهدين وفي اختلاف مذاهبهم فائدة؟

قلتُ: نعم. فإن فيه إحياء الذكر وتحصيل الأجر فكيف لا؟ وقد قال النبي عليه السلام: «اختلاف أممي رحمة»²⁷

فقيل المراد منه هو الاختلاف المتعلق بالفقه والصناعات الدافعة في أمر الدين وأما قوله عليه السلام: «إنما من هلك من كان قبلكم حتى تنازعوا في هذا الأمر»²⁸ فقيل: المراد منه هو تنازع متعلق بالقدر وبأصول الدين كالتوحيد هذا.

²⁶ علي بن إسماعيل بن إسحاق، أبو الحسن، من نسل الصحابي أبي موسى الأشعري (260-324 هـ. / 874-936 م) وهو مؤسس مذهب الأشاعرة. كان من الأئمة المتكلمين المجتهدين. ولد في البصرة. وتلقى مذهب المعتزلة وتقدم فيهم ثم رجع وجاهر بخلافهم. وتوفي ببغداد. الأعلام للزركلي 263/4.
²⁷ قال العراقي في المغني (تخریج أحاديث الإحياء) (20/1): ذكره البيهقي في رسالته الأشعرية تعليقا وأسنده في المدخل من حديث ابن عباس بلفظ «اختلاف أصحابي لكم رحمة» وإسناده ضعيف. وقال العجلوني في كشف الخفاء رقم الحديث: 153: «قال في المقاصد رواه البيهقي في المدخل بسند منقطع عن ابن عباس بلفظ: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم مهما أوتيتم من كتاب الله فالعمل به لا عذر لأحد في تركه فإن لم يكن في كتاب الله فسنة مني ماضية فإن لم تكن سنة مني فما قاله أصحابي إن أصحابي بمنزلة النجوم في السماء فأبما أخذتم به اهتديتم واختلاف أصحابي لكم رحمة».

فإن قلت: فهل يجوز أن يدون علم مخصوص متعلق بمجال المذاهب كما ينبغي ويسمى علم المذاهب مثلاً فيكون علماً من جملة العلوم الشرعية كعلم الفقه والأصول ونحوهما؟

قلت: نعم.

فإن قلت: فما هو؟

قلت: هو علم بأصول يعرف منها أحوال المذاهب كما ينبغي على ما ينبغي.

فإن قلت: فما موضوعه؟

قلت: موضوعه هو المذاهب المختلفة الصالحة لأحوال مخصوصة نحو احتمال الخطأ والصواب وكرهجان جانب الصواب على جانب الخطأ وكالتقليد المتعلق بها وكوجوب العمل بموجبها إلى غير ذلك من الأحوال المختصة بها.

فإن قلت: فما مسأله؟

قلت: مسأله هي المسائل التي يبرهن عليها [42/أ] في ذلك العلم.

فإن قلت: فما مباديه؟

قلت: مباديه هي أمور يحتاج إليها في بيان تلك المسائل سواء كانت تصورية أو تصديقية كتصورات الموضوعات والحوالات وكالأدلة المؤلفة لاكتساب التصديقات المتعلقة بتلك المسائل.

فإن قلت: فما فائدته؟

قلت: فائدته هي كسب العمل الشرعي الصحيح بموجبه على وجه معتبر شرعاً وهو يفضي بفضل الله تعالى وكرمه إلى الفوز بسعادة الدارين قال الله تعالى ﴿ادْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾²⁹

فإن قلت: فهل لنا حاجة إليه فما بياها؟

قلت: نعم. وذلك بأن نقول إن المذاهب كثيرة والمستقيم منها قليل قال الله تعالى ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ﴾³⁰ الآية وقال النبي عليه السلام: «ستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة»³¹ الحديث وقد أنشدت في بيان ذلك: مذاهب شتى للمحبين في الهوى ولي مذهب فرد أقول به وحدي كما قلت:

²⁸ أخرجه الترمذي في كتاب القدر، باب ما جاء في التشديد في الخوض في القدر (1) عن أبي هريرة قال: «خَرَجَ عَلَيْنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَتَخَذَ نَتْنَانًا فِي الْقَدْرِ فَغَضِبَ حَتَّى احْمَرَّتْ وَجْهُهُ حَتَّى كَانَتْمَا فَعِي فِي وَجْنَيْهِ الرُّمَانُ فَقَالَ أَيْدَا أَمْرًا أَمْ بَيْدَا أَرْسَلْتُ إِلَيْكُمْ إِنَّمَا هَلَكَ مَنْ كَانَ قِبَلِكُمْ حِينَ تَنَازَعُوا فِي هَذَا الْأَمْرِ عَزَمْتُ عَلَيْكُمْ أَلَّا تَتَنَازَعُوا فِيهِ» قَالَ أَبُو عِيْسَى وَفِي النَّبَابِ عَنْ عُمَرَ وَعَائِشَةَ وَأَنَّ هَذَا حَدِيثٌ غَرِيبٌ لَّا نَعْرِفُهُ إِلَّا مِنْ هَذَا الْوَجْهِ مِنْ حَدِيثِ صَالِحِ الْمُرِّيِّ وَصَالِحِ الْمُرِّيِّ لَهُ غَرِيبٌ يَنْفَرِدُ بِهَا لَّا يُتَابِعُ عَلَيْهَا. وَأَخْرَجَهُ أَبُو يَعْلَى فِي مَسْنَدِهِ (433/10).

²⁹ النحل: 32.

³⁰ الأنعام: 153.

³¹ أخرجه أبو داود في كتاب السنة؛ باب شرح السنة (1) عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «افترقت اليهود على إحدى أو ثنتين وسبعين فرقة وتفرقت النصارى على إحدى أو ثنتين وسبعين فرقة وتفرقت أمتي على ثلاث وسبعين فرقة». وأخرجه أيضاً الترمذي في كتاب الإيمان باب ما جاء في افتراق الأمة (18) قال أبو عيسى حديث أبي هريرة حديث حسن صحيح. وله شاهد عن عوف بن مالك: أخرجه ابن ماجه في كتاب الفتن باب

ما لي إلا مذهب الحق مذهب *** وما لي إلا مطلب الحق مطلب.

ومعلوم عندك بالضرورة أن كل واحد منها ليس معلوماً بالضرورة ولا مميّزاً بعضها عن بعض كذلك وأن العقل ليس بنفسه كافياً في ذلك ولهذا يعرض له التوقف والغلط كثيراً، فيثبت الاحتياج في صون الذهن عن وقوع الغلط فيها وفي تمييز بعضها عن بعض إلى أصل يحصل به الأمن منه والتميز بشرط رعايته وذلك الأصل هو هذا الفن وهو علم المذاهب.

فإن قلت: لا شك أن مثل هذا خير وبر وخير البر عاجله فلم لا تبرزه بتمامه في ضمن هذا الكتاب؟

قلت: لأن هذا الكتاب مختصر لا يحيط نطاقه بدائرة ذلك العلم فإن فيه مسائل كثيرة وترتيب أبواب وفصول ونكاتاً غريبة لطيفة ودقائق عجيبة شريفة كما في سائر العلوم المدونة³² فنسبة هذا الكتاب إلى علم المذاهب كنسبة القطرة إلى البحر المحيط ولكن بعد الفراغ من تأليف هذا الكتاب ندونه لكم تدويناً معتبراً إن شاء الله تعالى

فإن قلت: فهل يجوز أن يدون علم شرعي غير العلوم الشرعية المدونة؟

قلت: لا شك في [42/ب] الجواز ولا في الوقوع عند الإنصاف والاحتراز عن الاعتساف بل نقول يجوز أن يدون علوم آخر بحيث تكون أكثر عدداً من العلوم المدونة قال الله تعالى ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ﴾³³ هذا الذي ذكرته وجدته في الكتب، وبعضه أخذته وهو عندي أو لي من وجداني إذ «ليس الخير كالعيان» ولأجل هذا اشتهر المثل السائر «خذ العلم عن أفواه الرجال» كما اشتهر قولهم «خذ المياه من مجاريها»³⁴ وفيما ذكرنا قواعد وفوائد يذوقها صاحب الذوق السليم والطبع المستقيم وقليل ما هم فكيف لا؟ وقد قال النبي عليه السلام: «الناس كإبل مائة لا تكاد تجد فيها راحلة»³⁵ ومن ذلك القبيل قول بعض القوم ذهب الأناس بقي الكناس فلو قال قائل في هذا الزمان ذهب الأناس والكناس لربما يكاد لم يبعد عن سمت الصواب زماننا كاهله كما ترى. هذا.

والاجتهاد في اللغة هو تحمل الجهد والمشقة في أمر من الأمور، يقال: اجتهد فلان في حمل حجر البرادة ولا يقال في حمل (التاريخ)³⁶، وفي الاصطلاح هو «استفراغ الفقيه الوسع بتحصيل الظن بحكم شرعي»، فقولنا: «استفراغ» معناه

افتراق الأمم (17) وعن أنس بن مالك: أخرجه ابن ماجه في كتاب الفتن باب افتراق الأمم (17) بلفظ: «إن بني إسرائيل افتردت على إحدى وسبعين فرقة . وإن أممي سنقرق على ثنتين وسبعين فرقة . كلها في النار إلا واحدة. وهي الجماعة».

³² وذلك كعلم الاجتهاد وعلم التقليد وعلم الاستفتاء وعلم الإفتاء وعلم الحكم والقضاء إلى غير ذلك من العلوم التي لا تكاد تتحصر في عدد مخصوص فافهم والله أعلم بحقيقة الحال.

³³ البقرة: 255.

³⁴ وفي النسخة الأخرى: (مجارياً).

³⁵ أخرجه مسلم في كتاب فضائل الصحابة رضي الله تعالى عنهم رقم الحديث: 232: عن ابن عمر قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «تجدون الناس كإبل مائة لا يجد الرجل فيها راحلة»؛ وأخرجه أيضاً الترمذي في كتاب الأمثال، باب ما جاء في مثل ابن آدم وأجله وأمله (7) قال أبو عيسى: حديث أبي هريرة حديث حسن صحيح.

³⁶ هكذا بالأصل؛ ولعل الصواب: (الخردلة). وقال الغزالي في المستصفى (382/2): القطب الرابع في حكم المستمر وهو المجتهد. ويشتمل هذا القطب على ثلاثة فنون: فن في الاجتهاد، وفن في التقليد، وفن في ترجيح المجتهد دليلاً على دليل عند التعارض. الفن الأول: في الاجتهاد والنظر في أركانه وأحكامه أما أركانه فتلاثة: المجتهد، والمجتهد فيه، ونفس الاجتهاد. الركن الأول: في نفس الاجتهاد. وهو عبارة عن بذل المجهود واستفراغ الوسع في فعل من الأفعال، ولا يستعمل إلا فيما فيه كلفة وجهد، فيقال: «اجتهد في حمل حجر الرخا، ولا يقال: اجتهد في حمل خردلة»، لكن صار اللفظ في عرف العلماء مخصوصاً ببذل المجتهد وسعه في طلب العلم بأحكام الشريعة. والاجتهاد التام أن يبذل الوسع في الطلب بحيث يحسن من نفسه بالعجز عن مزيد طلب.

بذل الطاقة لتحصيل الظن بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه، وهو كالجنس. وقولنا: «الفقيه» احتراز عن استفراغ غير الفقيه، وهو قولنا: «لتحصيل الظن» إذ لا اجتهاد في القطعيات. وقولنا: «بحكم شرعي» ليخرج ما في طلب غيره من الحسيات والعقليات، فإنه بمعزل عن مقصودنا في هذا المقام.

والفقيه هو الموصوف بالفقه، والفقه: هو «معرفة النفس ما لها وما عليها» فظهر من هذا أن للاجتهاد ركنين، وهما الاجتهاد والاجتهاد فيه. والاجتهاد: هو من اتصف بصفة الاجتهاد على التفسير المذكور. والاجتهاد فيه: هو حكم ظني شرعي عليه دليل. وأما شرط الاجتهاد فهو معرفة ثلاثة أمور الكتاب والسنة والقياس.

فإن قلت: كان الأولى أن يقيّد معرفة الإجماع ومعرفة مواقعه شرطاً له أيضاً لئلا يخالفه في محل اجتهاده؟

[43/1]

قلت: نعم. لكن لما كان تعلق الاجتهاد بمعرفته ليس كتعلقه بهذه الشروط الثلاثة فإنه لا ينفك عنها في اجتهاده دائماً، بخلاف الإجماع فإن الاجتهاد قد تحقق في زمان النبي عليه السلام بدون تحقق الإجماع فيه، وأيضاً أن الإجماع في الحقيقة إنما هو من مواعن الاجتهاد. ومعلوم عندك أن الموانع غير الشروط طوى ذكره عند شروطه.

قال الغزالي في كتاب المستصفي في كتاب الاجتهاد³⁷: إن الإجماع منعقد على أن من خالف الإجماع ولم يطلع عليه وجب عليه بالإجماع أن يبقى على ما يخالف الإجماع حتى يطلع أنه خالف الإجماع فأقول: لو قيل: معرفة الإجماع من شروطه أيضاً في هذا الزمان لم يبعد عن سمت الصواب، ولأجل هذا قيل إن منصب الاجتهاد في زماننا إنما يحصل بممارسة الفروع فهي طريق إليه في هذا الزمان ولم يكن الطريق في زمان الصحابة ذلك، ولأجل هذا قيل: علم الفقه نتيجة الاجتهاد وثمرته فلا يتقدمه فلا يكون شرطاً له وإلا يلزم الدور.

وأما حكمه أي الأثر الثابت بالاجتهاد فهو غلبة الظن بالحكم مع احتمال الخطأ، فلا يجري الاجتهاد في القطعيات، وفيما يجب فيه الاعتقاد الجازم الثابت الغير القابل للزوال بتشكيك المشكك من أصول الدين وأن المصيب من المختلفين فيها واحد ليس إلا بالإجماع.

وكذا أن المصيب من المختلفين في المسائل الخلافية الشرعية واحد على المختار، وقد اختلف فيها بناء على أن اختلافهم في أن الله تعالى في كل صورة من الحوادث حكماً معيناً أم الحكم ما أدى إليه إجتهد المجتهدين. فعلى الأول يكون المصيب واحداً، وعلى الثاني يكون كل مجتهد مصيباً وتحقيق هذا المقام أن المسألة الاجتهادية إما أن لا يكون لله تعالى حكم معين فيها قيل: اجتهاد المجتهد أو يكون، وحينئذ إما أن لا يدل عليه دليل أو يدل وذلك الدليل إما قطعي أو ظني فذهب إليه كل احتمال جماعة فحصل أربعة مذاهب.

الأول أن لا حكم في المسئلة الاجتهادية قبل الاجتهاد بل الحكم ما أدى إليه رأي المجتهد، وإليه ذهب عامة المعتزلة وهم المصوّبة.

وأن الثاني أن الحكم فيها معيّن قبل اجتهاد المجتهد ولا دليل عليه، بل العثور عليه بتمتلة العثور على [43/ب]

دفين، فلمن أصاب أجران ولمن أخطأ أجر الكد وإليه ذهب طائفة من الفقهاء والمتكلمين ولتسم عثورية.

³⁷ المستصفي في علم الأصول 375-325/1؛ 379/2.

الثالث أن الحكم فيها معين قبله وعليه دليل قطعي والمجتهد مأمور بطلبه إليه ذهب طائفة المتكلمين، ثم اختلف هؤلاء في أن المخطيء هل يستحق العقاب وفي أن حكم القاضي بالخطأ هل ينقض ولتسم قطعية.

الرابع أن الحكم فيها قبله وعليه دليل ظني إن وجده أصاب وإن فقدته أخطأ. والمجتهد غير مكلف بإصابتها لغموضها وخفائها، فلماذا كان المخطيء فيها معذوراً بل مأجوراً. ثم اختلف هؤلاء في أن المخطيء فيها مخطيء ابتداءً وانتهاءً أو انتهاء فقط، وهذا هو المختار عند الجمهور؛ والمباحث المذكورة في هذا الكتاب على طبق هذا المذهب المختار قصداً وأصالة، ولتسم هذه الجماعة ظنيّة تمييزاً لها عن غيرها من الجماعات السابقة.

فإن قلت: هذا بيان أحوال المجتهدين في المسئلة الاجتهادية الشرعية فما حال المجتهدين في المسئلة العقلية؟

قلت: إن المصيب من المخالفين فيها واحد ليس إلا والآخر مخطيء بالإجماع، ولا اعتبار لخلاف الجاحظ³⁸ وعبد الله العنبري³⁹ من المعتزلة بعد انعقاد الإجماع عليه على ما فصل في موضعه هذا.

والتقليد في اللغة هو تعليق القلادة في العنق والقلادة (معرفة)⁴⁰، ومنه التقليد في الدين وتقليد الولاة الأعمال وأما تقليد البدعة فهو أن يعلق في عنقها شيء ليعلم أنها هدي، ويقال تقلدت السيف إذا علقته عليك قال الشاعر:

ياليت زوجك قد غدا *** متقلداً سيفاً ورماً⁴¹ أي وحاملاً رماً.

وهذا كقول الآخر علفتها تبناً وماءً بارداً، وسقيتها ماءً بارداً فيكون مقلد المذهب معلقاً إياه في ذمته، وفي طويته تعليقاً للقلادة في العنق.

وأما التقليد في الاصطلاح فهو العمل بقول الغير من غير حجة كأخذ العامي والمجتهد بقول مثله وعلى هذا فلا يكون الرجوع إلى الرسول وإلى الإجماع ورجوع العامي إلى المفتي ورجوع القاضي إلى العدول [44/أ] في شهادتهم تقليداً لقيام الحجة فيها، ولو سمي ذلك تقليداً كما سمي في العرف أخذ المقلد العامي بقول المفتي تقليداً فلا مشاحة في التسمية والاصطلاح.

وأما المفتي فهو الفقيه في الدين وقد تقدم تقريره في بحث الاجتهاد؛ والمستفتي خلافه. (فإن نقل:)⁴² بتجزئي الاجتهاد وهو كونه مجتهداً في بعض المسائل دون بعض، فكل من ليس مجتهداً في الكل فهو مستفتي، وإن قلنا به فالأمر واضح أيضاً فإنه مستفتي فيما ليس مجتهداً فيه مفتي فيما مجتهد فيه ولا يمتنع ذلك. لأن شرط التقابل هو اتحاد الجهات.

فإن قلت: فما المستفتي فيه؟

قلت: هو المسائل الاجتهادية الشرعية.

³⁸ عمرو بن بحر بن محبوب الكنازي بالولاء، الليثي، أبو عثمان، الشهير بالجاحظ: (163-255 هـ. / 780-869 م) وهو كبير أئمة الأدب، ورئيس الفرقة الجاحظية من المعتزلة. مولده ووفاته في البصرة. الأعلام للزركلي 74/5.

³⁹ سوار بن عبد الله بن سوار بن عبد الله ابن قدامة، من بني العنبر، من تميم، أبو عبد الله العنبري المتوفى سنة (245 هـ. / 860 م) وهو قاض، له شعر رقيق، وعلم بالفقه والحديث. من أهل البصرة. الأعلام للزركلي 145/3.

⁴⁰ هكذا بالأصل؛ ولعل الصواب: (معرفة).

⁴¹ خزائن الأدب لعبد القادر البغدادي 231/2.

⁴² هكذا بالأصل؛ ولعل الصواب: (فإن لم نقل).

فإن قلت: فهل يجوز الاستفتاء في المسائل العقلية؟

قلت: لا استفتاء فيها على القول الصحيح لوجوب العلم بها بالنظر والاستدلال.

فإن قلت: فهل يجوز التقليد في العقليات كوجود البارئ سبحانه وتعالى وما يجوز له ويجب ويمتنع من الصفات؟

قلت: لا يجوز ذلك خلافاً للبعض فيه على ما فصل في موضعه.

فإن قلت: فهل إيمان المقلد معتبر شرعاً؟

قلت: المختار أنه معتبر بدلائل فصلت.

إذا عمل العامي بقول مجتهد في حكم مسألة فليس له الرجوع عنه إلى غيره؛ وأما في حكم مسألة أخرى فاختلف فيه لكن المختار جوازه، فعلم من هذا جواز تجزي التقليد كما في الاجتهاد.

فإن قلت: فهل يجوز الانتقال من مذهب إلى مذهب؟

قلت: هو مختلف فيه بين العلماء فبعضهم قال بالجواز وقال بعضهم: بالمنع كما قال البعض الآخر: منهم (التفصيل)⁴³ وذكر في بعض الفتاوى يجوز للرجل أن ينتقل من مذهب الشافعي إلى مذهب أبي حنيفة وبالعكس ولكن بالكيفية، وأما في مسألة واحدة فلا يمكن من ذلك.

فإن قلت: إذا ظهر للمقلد لمذهب الخطأ ييقن في مسألة من مسائل اجتهاده فهو يجوز له أن ينتقل من حكمها فيه إلى حكمها في مذهب آخر؟

قلت: له ذلك في حكم تلك المسئلة، بل يجب عليه لأجل ضرورة تصحيح العمل كما يجب على المجتهد الرجوع عما اجتهد فيه إذا ظهر له الخطأ فيه ييقن.

فإن قلت: فهل يجوز [44/ب] له الجمع بين المذهبين؟

قلت: نعم. فيكون في حق تلك المسئلة على مذهب مجتهد وفي حق المسائل الأخرى على مذهب مجتهد آخر. وهذا المذكور في كتاب «الأحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام»⁴⁴. وأفتى بعض الفقهاء بأن ليس للعامي أن يتحول من مذهب إلى مذهب، ويستوي فيه الحنفي والشافعي وغيرهما. ومن هنا قال بعض الفقهاء: إذا ابتلى شخص حنفي المذهب بالجرّب والقروح بحيث يشق عليه الوضوء لكل مكتوبة ليس له أن يأخذ بمذهب الشافعي لكن إن كان يضره الماء يتيمم ويصلي.

فإن قلت: فما المختار عندك ها هنا؟

⁴³ هكذا بالأصل؛ ولعل الصواب: (بالتفصيل).
⁴⁴ أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن، أبو العباس، شهاب الدين الصنهاجي القرافي، المتوفى سنة (684 هـ / 1285 م) هو من علماء المالكية نسبته إلى قبيلة صنهاجة (من براهرة المغرب) وإلى القرافة (المحلة المجاورة لقبر الإمام الشافعي) بالقاهرة وهو مصري المولد والمنشأ والوفاة له مصنفات جليلية في الفقه والأصول. منها «أنوار البروق في أنوار الفروق» و«الأحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرف القاضي والإمام» و«الذخيرة» في فقه المالكية، و«البرقيات في أحكام المواقيت» و«شرح تنقيح الفصول» في الأصول و«مختصر تنقيح الفصول» و«الخصائص» في قواعد العربية، و«الاجوبة الفاخرة في الرد على الاسئلة الفاجرة». الأعلام للزركلي 94/1، 95.

قلتُ: المختار عندي هو القول بالتفصيل وذلك بأن نقول إن مست الحاجة إلى الانتقال إليه غاية مساسٍ وللمقلد في ذلك غرض صحيح معتبر شرعاً؛ فله ذلك لقول الله تعالى ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾⁴⁵ ولقول النبي صلى الله تعالى عليه وسلم: «اختلاف أمي رحمة»⁴⁶، وإلاً فليس له ذلك نصحاً له وسداً عليه باب الريسة والفساد، وصوناً له عن الوقوع في مواقع التُّهْم. فكيف لا وقد قال النبي عليه السلام: «اتقوا من مواضع التُّهْم» وفي رواية أخرى «مواضع التُّهْم»⁴⁷ بدون «من»

فإن قلت: أليس القول بالتفصيل قد سبق آنفاً؟

قلتُ: لا فإن القول بالتفصيل ها هنا يغاير القول بالتفصيل هناك في التحقيق والتحرير يظهر ذلك بالتأمل فيما بينهما فتأمل.

[الباب الثاني]

الباب الثاني في بيان أن المقلد كيف يعتقد مذهبه ومذهب غيره وفيما يتعلق بذلك.

أقول: قد عرفت فيما سبق أن محل التُّرَاع بين المجتهدين في المسئلة الاجتهادية إنما هو المسائل الشرعية الفرعية الاجتهادية، وأن لله تعالى حكماً معيناً فيها قبل اجتهاد المجتهد وعليه دليل ظني، وأن المصيب من المجتهدين فيها لا يكون إلا واحداً، ويكون الباقي مخطئاً فيها، فيخطئ المجتهد فيها تارة، وأخرى يصيب. فلا يكون الحق فيها إلا واحداً عند أهل السنة والجماعة. فإذا تقرر عندك هذه المقدمات فأقول: يعتقد مقلد مذهب من المذاهب أن مذهبه حق وصواب [45/أ] ويحتمل الخطأ. ويعتقد أيضاً أن مذهب غيره في المسائل خطأ ويحتمل الصواب، إما بيان معتقده في حق مذهبه في تلك المسائل ثابت عند إمامه بدليل ظني دال؛ ومعلوم عندك أن الظن هو الاعتقاد الراجح مع جواز جانب المرجوح. فإن كان مذهب إمامه فيها هو الوجوب يكون هو راجحاً والجانب المخالف له بحسب ظنه يكون مرجوحاً. وهكذا الأمر في سائر الأحكام الشرعية يجب أن يكون اعتقاده على حسب معتقده ليحصل بينهما التوافق على طبق ما يقتضيه النقل والعقل سالماً من المخالفة لهما.

فإن قلت: فلم أدرج الاحتمال في المعتقد؟

قلتُ: أدرج فيه لأمرين: الأول: هو رفع توهم الجمع بين المتنافيين لو قيل: يعتقد المقلد أن مذهبه صواب وخطأ، فلماً قيل: يعتقد أن مذهبه صواب ويحتمل الخطأ اندفع ذلك التوهم وحصل الإشعار برجحان جانب الصواب في مذهبه على جانب الخطء فيه، والثاني: أن الدليل الدال على مذهبه إنما يدل على كون مذهب (أما طرفها)⁴⁸ صواباً ظاهراً وهو ساكت عن الطرف المخالف له بحسب ظنه، فيبقى هذا الطرف على الاحتمال العقلي إذ لا دليل عليه عقلاً، فيكون هو من قبيل سائر الأمور المحتملة عقلاً، فيكون اعتقاده لمذهبه على طبق ما يحصل بالعقل والنقل فأدرج الاحتمال فيه ليحصل

⁴⁵ الحج: 78.

⁴⁶ سبق تخريجه.

⁴⁷ قال العجلوني في كشف الخفاء (رقم الحديث: 88) ذكره الغزالي في الإحياء وقال العراقي في تخريج أحاديثه لم أجد له أصلاً لكنه بمعنى قول عمر: «من

سلك مسالك الظن التهم» ورواه الخرناطي في مكارم الأخلاق مرفوعاً بلفظ «من أقام نفسه مقام التهم فلا يلوم من أساء الظن به».

⁴⁸ هكذا بالأصل؛ ولعل الصواب: (إمامه). ويدل على هذا قوله الآتي بعد سطور: فلأن مذهبه فيها لما كان صواباً بحسب الظاهر.

الانتظام بين التابع والمتبوع تقديراً لكل شيء على ما هو عليه. فلو أخرج الشيء عما هو عليه يكون مردوداً لدى العقل جداً يشهد بهذا كل أحد بالوجدان وبالبرهان؛ فإذا عرفت فائدة إدراج الاحتمال في معتقد مذهبه، فأقول: وإما بيان معتقده في حق مذهب غيره، فالأمر مذهب فيها لما كان صواباً بحسب الظاهر يكون الطرف الراجح في مذهب الغير مقابلاً للطرف الراجح في مذهبه. فلما كان ذلك الطرف في مذهبه صواباً بحسب ظنه يكون ذلك الطرف الراجح في مذهب الغير المقابل لمذهبه بحسب ظنه خطأً ظاهراً لامتناع⁴⁹ المتقابلين في محل واحد. [45/ب] ولما كان الطرف المرجوح في مذهب الغير ليس بمقابل للطرف الراجح في مذهبه، ولم يدل عليه دليل بقي ذلك الطرف المرجوح على الاحتمال العقلي.

فإن قلت: فهل في اعتقاده على هذه الكيفية ترغيب في مذهبه وتنفير عن مذهب غيره؟

قلت: نعم.

فإن قلت: فهل يكون شأن الأمور العادية كذلك؟

قلت: نعم. قال الله تعالى ﴿كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾⁵⁰ ومنه قول الشاعر:

وللناس فيما يعشقون مذاهب⁵¹

وقال الآخر:

نحن بما عندنا وأنت بما *** عندك راضٍ والرأي مختلف⁵²

فإن قلت: لا شك أن بين المذاهب تدافعاً (وتقابلاً)⁵³ فهل يكون ذلك بحسب الواقع أو بحسب الظن؟

قلت: المذهب الحق ها هنا يكون مقابلاً لِمَا عدها بحسب الواقع وأما التدافع بينها بحسب الظن فيعم (الكلي)⁵⁴.

فإن قلت: فهل هذه المسائل شرعية؟

قلت: نعم.

فإن قلت: فهل (يعد)⁵⁵ الحق تلك المذاهب في المسائل الاجتهادية؟

قلت: لا يعدوها ولأجل ذلك قالوا: لا يجوز بعد تقرر الأقوال في المسئلة الاجتهادية إحداث قول آخر مخالف

لها؛ والتحقق أن القول الآخر إن استلزم رفع الحكم المجمع عليه لا يجوز وإلا يجوز على ما فصل في أصول الفقه في بحث الإجماع.

⁴⁹ زيادة (اجتماع) في كتاب نشاط الصدور في شرح كتاب الفرح والسرور للكافيحي 125/ب. مكتبة سليمانية قسم أسعد أفندي: 1-1480.

⁵⁰ المؤمنون: 53.

⁵¹ أبجد العلوم الوشي المرقوم في بيان أحوال العلوم 435/1.

⁵² خزنة الأدب 275/4.

⁵³ هكذا بالأصل، ولعل الصواب: (وتقابلاً).

⁵⁴ هكذا بالأصل، ولعل الصواب: (الكل).

⁵⁵ هكذا بالأصل؛ ولعل الصواب: (يعدو).

فإن قلت: فهل المسئلة الاجتهادية المختلف فيها لا بد وأن يكون فيها اختلاف بالفعل أو يكفيها كون المحل صالحاً للاختلاف سواء وجد الاختلاف فيها أو لم يوجد؟

قلت: يكفيها كون المحل صالحاً وإن لم يوجد فيها اختلاف بالفعل بعد.

فإن قلت: فهل المسائل الاجتهادية أعم من المسائل المختلف فيها؟

قلت: نعم.

فإن قلت: فهل هذه المسائل وأمثالها من مستتبعات بحث الاجتهاد والتقليد؟

قلت: نعم.

فإن قلت: فهل بحث (الاجتهادية)⁵⁶ والتقليد من مسلمات أصول الفقه؟

قلت: نعم.

فإن قلت: فهل يكون هذه المسائل من علم المذاهب على ما ذكرته؟

قلت: نعم.

فإن قلت: فهل في نقل المذاهب المختلفة في الكتب فائدة؟

قلت: فيه فوائد وهي التمييز بين المذاهب على وجه معتبر وبذلك يزداد اعتقاد كل أحد في مذهبه والاطلاع على حقيقة⁵⁷ [46/] بعض تلك المذاهب بالتأمل فيها وفي أدلتها، وحصول زيادة العلم له بمعرفتها. والعلم وزيادته كلاهما مطلوب قال الله تعالى ﴿وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾⁵⁸ ولأجل هذه الأغراض تسيح نقلها في الكتب.

فإن قلت: لا شك أن في نقل المذهب الحق فائدة وهي العلم به، فهل في نقل المذهب الباطل فائدة؟

قلت: فائدته هي معرفته ليتحرز عنه كما يعرف الأشياء المضرة كالسّم ونحوه ليتحرز بها عنها. ومن ها هنا قول

من قال:

(معرفة)⁵⁹ الشر لا للشر لكن لتوقيه *** ومن لا يعرف الشر من الناس يقع فيه

فيكون معرفة الشر لدفع المضار، كما يكون معرفة الخير لجلب المنافع ويقوي هذا قول العلماء: دفع جميع المضار واجب، وطلب جميع المنافع ليس بواجب. ومن ها هنا ظهر حكمة عموم قوة اللمس جميع أعضاء البدن إلا العظم والكبد، وحكمة خصوص كل واحدة من سائر القوى بعضو مخصوص من البدن هذا.

فإن قلت: فهل اعتقاد المقلد لمذهبه إقناعي أو قطعي؟

⁵⁶ هكذا بالأصل؛ ولعل الصواب: (الاجتهاد).

⁵⁷ هكذا بالأصل؛ ولعل الصواب: (حقيقة).

⁵⁸ طه: 114.

⁵⁹ هكذا بالأصل، ولعل الصواب: (عرفت). وفي أبجد العلوم الوشي المرفوم في بيان أحوال العلوم (43/1): عرفت الشر لا للشر لكن لتوقيه ... ومن لا يعرف الشر يقع فيه

قلت: إقناعي لا قطعي.

فإن قلت: فهل يجوز أن يكون ذلك الاعتقاد قطعياً؟

قلت: نعم. إذا اقترن بالبرهان مكتسباً منه.

فإن قلت: فهل يكون اعتقاده على هذه الكيفية على سبيل الندب والاستحباب ليزداد رغبته في مذهبه فيستمر عليه بحيث يقتضي العمل بموجبه على سبيل الاستمرار؟

قلت: نعم.

فإن قلت: فهل يجوز أن يجب عليه ذلك الاعتقاد؟

قلت: يجوز لأن العمل بموجب مذهبه على سبيل الدوام مادام مقلداً له واجب عليه شرعاً، ويتوقف هذا العمل على معرفة مذهبه وعلى اعتقاده له، لأنه لو لم يعرف مذهبه ولم يعتقد له العمل على سبيل الدوام لجهله بمذهبه وتركه عادة حينئذ على سبيل التساهل فيه فيفوت⁶⁰ اتخاذ المذهب على موضوعه بالنقص والإبطال فيكون واجباً عليه كما تقرر في العلوم أن ما يتوقف عليه الواجب واجب.

فإن قلت: فهل يتصور أن يكون وجوب (الاعتقاد)⁶¹ المقلد حقية مذهب إمامه بالإجماع؟

قلت: نعم لقيام الإجماع على وجوب ما يتوقف عليه حصول أمر واجب [46/ب] كقيام الإجماع على وجوب ذلك الأمر الموقوف.

فإن قلت: فهل مثل هذا الإجماع إجماع سكوتي؟

قلت: نعم. قال الله تعالى ﴿وَمَنْ يُعْظَمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ﴾⁶²

فإن قلت: فهل يتصور أن يكون وجوبه بالحديث والقياس أيضاً؟

قلت: نعم.

فإن قلت: فما السبب في أن كل مقلد للمذهب يجد من نفسه ترجيحه على غيره وحبه إياه دون ما عداه من

سائر المذاهب حب الولد والده بل أشد منه لا سيما عند المتعصب في المذاهب ؟

قلت: سببه هو كونه مستمراً عليه ومعتقداً إياه بحيث صار مذهبه كأنه طبيعة وعادة له، ولأجل هذا قال العلماء

إن للعادات تأثيراً في الاعتقادات.

فإن قلت: لا شك أن اعتقاد المقلد مذهبه من قبيل الأعمال فهل يشترط فيه النية كما في الصلاة ونحوها؟

⁶⁰ قوله: (فيفوت إلخ...) هكذا بالأصل؛ وسياق الكلام يقتضي أن يكون الصواب «فيعود» بدل «فيفوت».

⁶¹ هكذا بالأصل، ولعل الصواب (اعتقاد).

⁶² الحج: 32.

قلتُ: لا يخلو من أن يخرج من عموم الأعمال أولاً فإن خرج بمخصص كالعرف من عموم قول النبي عليه السلام: «إنما الأعمال بالنيات»⁶³ فلا يشترط فيه النية بالاتفاق كما لا يشترط في النية. وإن كانت هي من قبيل الأعمال لغة دفعاً للدور والتسلسل، وإن لم يخرج منه فهو من قبيل المختلف فيه، فعندنا لا يشترط فيه النية كما في الوضوء، وعند الشافعية يشترط، ونظير هذا الاختلاف هو الاختلاف في الأيمان هل فيه يشترط النية أم لا على ما فصل في موضعه.

فإن قلت: هذا الذي ذكرته إنما هو بيان كيفية اعتقاد المقلد لمذهب مخصوص من المذاهب فكيف يعتقد أحد المذاهب المختلفة التي لا يعدو الحق إياها؟

قلتُ: عليه أن يعتقد أن واحداً من المذاهب المختلفة في المسائل الاجتهادية حق إذ الحق لا يعدوها وذكر في شرح أصول البزدوي⁶⁴ أن أحداً لا يُضلل⁶⁵ في الاجتهاد فيه لا في حق العمل لأن المخطيء في العمل معذور بالنص ولا في حق الاعتقاد لأن الواجب عليه في مذهبه هو الاعتقاد من حيث الظاهر. [47/1] لأن من حيث الواقع على اليقين حتى يُضلل ويُخطأ، نعم يجب على الاجتهاد وعلى المقلد أن يعتقد قطعاً أن واحداً من الأقوال حق بناء على أن الحق لا يخرج عن أقوالهم لقول الله تعالى ﴿فَمَاذَا بَعَدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ﴾⁶⁶ انتهى كلامه.

فإن قلت: هذا كله بيان اعتقاد أصحاب المذهب الرابع في المسائل الاجتهادية، وهو مختار الجمهور، فكيف يعتقد أصحاب المذهب الأول ومقلدوه؟

قلتُ: يعتقد كل واحد منهم سواء كان مجتهداً أو مقلداً أن كل واحد من الأقوال حق وصواب كما أن صلاة كل واحد من أهل التحري في القبلة عند الاشتباه صواب وحق وإن كانت صلاة كل واحد منهم قد وقعت في جهات مختلفة، ولذلك لم يؤمر بالإعادة ولا بالقضاء.

فإن قلت: فكيف يعتقد صاحب المذهب الثاني في المسألة الاجتهادية؟

قلتُ: يعتقد أن مذهبه صواب تارة وخطأ أخرى، وحاله حال العثور على الدفين.

فإن قلت: فكيف يعتقد صاحب المذهب الثاني⁶⁷ في المسألة الاجتهادية؟

⁶³ أخرجه البخاري في كتاب بدء الوحي باب كيف كان بدء الوحي (1) عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه على المنبر قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى فمن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو إلى امرأة ينكحها فهجرته إلى ما هاجر إليه.

⁶⁴ علي بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم، أبو الحسن، فخر الإسلام البزدوي (400-482 هـ. / 1010-1089 م) وهو فقيه أصولي من أكابر الحنفية. من سكان سمرقند، نسبته إلى "بزدة" قلعة بقرب نسف. له تصانيف، منها "المبسوط" كبير، و"كنز الوصول" في أصول الفقه، يعرف بأصول البزدوي، و"تفسير القرآن" كبير جداً، و"غناء الفقهاء" في الفقه. الأعلام للزركلي 328/4.

والأصول البزدوي شروح كثيرة منها: «كشف الأسرار عن شرح أصول البزدوي» لعبد العزيز بن أحمد بن محمد، علاء الدين البخاري المتوفى سنة (730 هـ. / 1330 م) الأعلام للزركلي 13/4. ومنها: «الكافي شرح أصول الفقه للبزدوي» للحسين بن علي بن حجاج بن علي، حسام الدين السغناقي المتوفى سنة (711 هـ. / 1311 م) وهو فقيه حنفي. الأعلام للزركلي 247/2. ومنها: «كتاب التحرير شرح كتاب البزدوي في أصول الفقه» لعلي بن محمد (مجلد الدين) بن مسعود الشاهرودي البسطامي، علاء الدين والملة، المعروف بمصنفك (803-875 هـ. / 1400-1370 م) الأعلام للزركلي 9/5. مخطوطة في مكتبة سليمانية قسم الفاتح رقم: 152.

⁶⁵ أي لا يُضلل إلى الضلالة.

⁶⁶ يونس: 32.

⁶⁷ هكذا بالأصل ولعل الصواب: (المذاهب الثالث).

قلتُ: يعتقد أن مذهبه صواب تارة وخطأً أخرى.

فإن قلتُ: فهل تمييز هذه الاعتقادات في المذاهب الأربعة، في المسئلة الاجتهادية؟

قلتُ: أما اعتقاد صاحب الأول فيتميز عن اعتقادات سائر المذاهب باعتقاده أن كل واحد من الأقوال فيها حق و صواب؛ وكذا يتميز اعتقاد صاحب المذهب الثاني عن اعتقاد المذهبيين الآخرين باعتقاده أن مذهبه يحصل بالعثور عليه بدون الاحتياج إلى قيام دليل دال عليه، أما امتياز اعتقاد صاحب المذاهب الرابع فباعتقاده أن الحكم فيها معين وعليه دليل قطعي. هذا. وللاعتقادات في المذاهب الأربعة امتيازات بوجه آخر لا تخفى على الفطن المتأمل فيها.

فإن قلتُ: فهل المقصود من هذه التوجيهات هو بيان كل مذهب منها بما يناسبه حسب ما أمكن سواء كان حقاً أو باطلاً لا تحقيقه حتى يتوجه إليه نقض وإبطال [ب/47] بناء على أن عهدة كل مذهب منها إنما هي على صاحبه فكيف لا وهل يصلح العطار ما أفسد الدهر؟

قلت: نعم.

فإن قلتُ: فهل ها هنا مباحث كثيرة متعلقة بالتقليد؟

قلتُ: نعم لكن فيما ذكرنا كفاية لمن تأمله من الطلاب والأصحاب والأحباب فإن خير الكلام ما قل ودل والله أعلم.

[الباب الثالث]

الباب الثالث فيما يتعلق بالأئمة الأربعة على سبيل الإيجاز. أقول: أبو حنيفة رحمه الله تعالى إمام تقي مجتهد كان في زمانه أربعة من الصحابة بالاتفاق أنس ابن⁶⁸ مالك⁶⁹ خادم رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وعبد الله بن أبي أوفى⁷⁰ وسهل بن سعد الساعدي⁷¹ وأبو الطفيل عامر بن وائلة⁷². وفي الجملة ثبت أنه تابعي وكفاه فضيلة وأنه صاحب

⁶⁸ هكذا بالأصل، والصواب: (بن).

⁶⁹ أنس بن مالك بن النضر بن ضمضم النجاري الخزرجي الانصاري، أبو حمزة المتوفى سنة (93 هـ / 712 م) وهو صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم وخادمه. روى عنه رجال الحديث 2286 حديثاً. مولده بالمدينة وأسلم صغيراً وخدم النبي صلى الله عليه وسلم إلى أن قبض. ثم رحل إلى دمشق، ومنها إلى البصرة، فمات فيها. الأعلام للزركلي 24/2.

⁷⁰ عبد الله بن علقمة (أبو أوفى) بن خالد الخزاعي الأسلمي، ويقال له ابن أبي أوفى المتوفى سنة (87 هـ / 706 م) آخر من توفي بالكوفة من الصحابة. له في كتب الحديث 95 حديثاً. وهو أحد من بايع بيعة الرضوان. وشهد الحديبية وخيبر. الأعلام للزركلي 104/4.

⁷¹ سهل بن سعد الخزرجي الانصاري، من بني ساعدة المتوفى سنة (91 هـ / 710 م) وهو صحابي، من مشاهيرهم. من أهل المدينة. عاش نحو مئة سنة. له في كتب الحديث 188 حديثاً. الأعلام للزركلي 143/3.

⁷² عامر بن وائلة بن عبد الله بن عمرو، الليثي الكناني القرشي، أبو الطفيل (3-100 أو 110 هـ / 625-718 م) وهو شاعر كنانة، وأحد فرسانها، ومن ذوي السيادة فيها. ولد يوم وقعة أحد، وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم تسعة أحاديث، وحمل راية علي بن أبي طالب، في بعض فئاته. وعاش إلى أيام معاوية، وما بعدها. وكتب إليه معاوية، يلاطفه، فوفد عليه إلى الشام. ثم خرج على بني أمية مع المختار الثقفي، مطالباً بدم الحسين. ولما قتل المختار، انزوى عامر إلى أن خرج ابن الأشعث، فخرج معه. وعاش بعد ذلك إلى أيام عمر بن عبد العزيز، فتوفي بمكة. وهو آخر من مات من الصحابة. الأعلام للزركلي 255/3.

ذكاء وفطنة. روي أنه وابن أبي ليلى⁷³ مرًا إلى مغنية فسكتت فقال الإمام: أحسنت فضبط عليه ذلك ابن أبي ليلى فوجد قضية فيها شهادته فدعاها ليشهد فيها. فلما شهدا شهادته فقال: إنك قد قلت لها أحسنت فقال مبي قلت ذلك أو قلت سكوتها أم وقت غنائها؟ قال: وقت السكوت. قال: أردت بذلك أحسنت بالسكوت فأمضى شهادته ثم قرأ ﴿وَلَا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِ﴾⁷⁴ فخاف من الإمام خوفًا شديدًا وتوفي ببغداد سنة خمسين ومائة، وكان ابن سبعين سنة ودفن بمقبرة الحيزران رحمه الله تعالى عليه ورضوانه.

ومالك ابن⁷⁵ أنس⁷⁶ إمام تقي مجتهد قد أخذ العلم عن ربيعة بن عبد الرحمن⁷⁷ فجلس إليه أكثر ممن كان يجلس إلى ربيعة. فكان (خليفة)⁷⁸ مالك في زمن ربيعة مثل (خليفة)⁷⁹ ربيعة أكثر. روي أن المهدي قدم المدينة فبعث إلى مالك بألفي دينار أو بثلاثة آلاف دينار، ثم أتاه الربيع بعد ذلك فقال له: أمير المؤمنين يجب أن تعادله إلى مدينة السلام. فقال له قال رسول الله عليه السلام: «المدينة خير لهم لو كانوا يعلمون»⁸⁰ والمال عندي على حاله. وفضائله كثيرة فوق الوصف، وأنه فوق الوصف، وأنه يختم السنة رحمه الله عليه ورضوانه [48/أ] توفي بالمدينة سنة تسع وسبعين ومائة. وولد سنة ثلاث أو إحدى أو أربع أو سبع وتسعين هذا.

وأبو عبدالله محمد بن إدريس الشافعي⁸¹ إمام جليل القدر مجتهد قد أخذ الفقه من مسلم بن خالد الزنجي⁸² وغيره، وهو صاحب التقوى، وله كمالات لا تعد ولا تحصى ومن جملة نظمه قوله:

كيف الوصول إلى سعاد ودونها *** قلل الجبال ودونها حتوف

والرجل حافية ومالي مركب *** والكف صفر والطريق مخوف⁸³

وقال رحمه الله تعالى: «طلب العلم أفضل من الصلاة النافلة»⁸⁴.

⁷³ محمد بن عبد الرحمن بن أبي ليلى يسار (وقيل: دلود) ابن بلال الانصاري الكوفي (74-148 هـ. / 693-765 م) وهو قاض، فقيه، من أصحاب الرأي. ولي القضاء والحكم بالكوفة لبني أمية، ثم لبني العباس. واستمر 33 سنة. له أخبار مع الإمام أبي حنيفة وغيره. مات بالكوفة. الأعلام للزركلي 189/6.

⁷⁴ فاطر: 43.

⁷⁵ هكذا بالأصل؛ ولعل الصواب: (بن).

⁷⁶ مالك بن أنس بن مالك الأصبحي الحميري، أبو عبد الله (93-179 هـ. / 712-795 م) وهو إمام دار الهجرة، وأحد الأئمة الأربعة عند أهل السنة، وإليه تنسب المالكية، مولده ووفاته في المدينة. الأعلام للزركلي 257/5.

⁷⁷ ربيعة بن فروخ التيمي بالولاء، المدني، أبو عثمان المتوفى سنة (136 هـ. / 753 م) وهو إمام حافظ فقيه مجتهد، كان بصيرا بالرأي (وأصحاب الرأي عند أهل الحديث، هم أصحاب القياس، لانهم يقولون برأيهم فيما لم يجدوا فيه حديثًا أو أثرًا) فلقب (ربيعة الرأي) وكان من الأجواد. أنفق على إخوانه أربعين ألف دينار. ولما قدم السفاح المدينة أمر له بمال فلم يقبله. قال ابن الماجشون: ما رأيت أحد أحفظ لسنة من ربيعة. وكان صاحب الفتوى بالمدينة وبه تفقه الإمام مالك. الأعلام للزركلي 17/3.

⁷⁸ هكذا بالأصل؛ ولعل الصواب: (حلقة).

⁷⁹ هكذا بالأصل؛ ولعل الصواب: (حلقة).

⁸⁰ أخرجه البخاري في كتاب فضائل المدينة، باب من رغب عن المدينة (5)؛ أخرجه مسلم في كتاب الحج، باب فضل المدينة ودعاء النبي صلى الله عليه وسلم فيها بالبركة وبيان تحريمها وتحریم صيدها وشجرها وبيان حدود حرماها (85)، باب المدينة تنقى شرارها (88)، باب الترغيب في المدينة عند فتح الأمصار (90)؛ أخرجه أحمد بن حنبل في مسنده (181/1، 184، 302/2، 338، 349، 403، 439، 464؛ 341/3؛ 219/5، 220).

⁸¹ الإمام الشافعي (150-204 هـ. / 767-820 م) محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان ابن شافع الهاشمي القرشي المطلبي. أبو عبد الله: أحد الأئمة الأربعة عند أهل السنة. وإليه نسبة الشافعية كافة. الأعلام للزركلي 26/6.

⁸² مسلم بن خالد بن مسلم بن سعيد القرشي المخزومي، مولاهم، المعروف بالزنجي المتوفى سنة (179 هـ. / 795 م) وهو تابعي، من كبار الفقهاء. كان إمام أهل مكة. أصله من الشام. لقب بالزنجي لحرته، أو على الضد، لبياضه. وبه تفقه الإمام الشافعي قبل أن يلقى مالكا. وهو الذي أنزل للشافعي بالإفتاء.

وهو عند أكثر علماء الحديث ضعيف لا يحتج به. الأعلام للزركلي 222/7.

⁸³ ديوان الشافعي لأبي عبد الله محمد بن إدريس الشافعي، ص 61.

وقال: «عليك بالفقه فإنه كالتفاح الشامي»⁸⁵. يحمل من عامه؛ وتوفي رحمه الله تعالى عليه ليلة الخميس في آخر من يوم من رجب سنة أربع ومائتين بمصر، وولد سنة خمسين ومائة، ودفن يوم الجمعة بعد العصر، وصلى عليه أمير مصر. هذا.

وأحمد بن محمد بن حنبل⁸⁶ كان إماماً تقياً مجتهداً محدثاً. قال عبد الرزاق: ما رأيت أفقه ولا أروع من أحمد بن حنبل. وقال أبو زرعة: كان أحمد يحفظ ألف ألف حديث، وكان كثيراً ما يقول في دبر كل صلاة: «اللهم كما صنت وجهي عن السجود لغيرك فصن وجهي عن المسئلة لغيرك»⁸⁷ وله خصال حسنة كثيرة جداً. وتوفي ببغداد سنة إحدى وأربعين ومائتين. وولد سنة أربع وستين ومائة؛ أسكنه الله تعالى فسيح جنانه برحمته وغفرانه.

أقول: انظر إلى أحوالهم وإلى آثارهم الباقية ثم انظر إلى الذين ادعوا الاقتداء بهم أهم صدقوا في دعواهم هذه أم لا؟ هذا قيل.

لا يثمر الأعراس عن الدنيا والتجرد لله تعالى مجرد العلم بالفروع من معرفة السلم والإجارة والظهار والإيلاء واللعان إلى غير ذلك مما علم تفصيله في كتب الفقه، بل يثمره علم آخر (أعلى وأشرف منه)⁸⁸.

فإن قلت: فما الطريق إليه؟

قلت: الطريق إليه هو الإقبال بالكنه على الحق وحده قال الله تعالى ﴿يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ، إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ﴾⁸⁹ [48/ب] كما قال ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا، وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا﴾⁹⁰

اللهم اجعلنا من زمرة المتقين واحشرنا مع الذين أنعمت عليهم من المخْلِصين آمين.

حصل الفراغ من ترتيب أبواب كتاب الفرح والسرور يوم الجمعة المباركة السليخ من ذي الحجة الحرام سنة ست وستين وثمان مائة.

وكان الفراغ من كتابته في يوم الخميس عشرين شهر شوال سنة سبع وستين وثمان مائة حسبنا الله ونعم الوكيل، لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، والحمد لله رب العالمين.

تمت الرسالة سنة 1199 من ذي الحجة يوم 260. مدرسة شاه زاده من يدي أحمد صفى الدين. [49/]

⁸⁴ وأخبرنا عبد الله بن محمد بن يوسف، حدثنا يحيى بن مالك، نا علي بن محمد بن الحسين، ثنا محمد بن يوسف قال: سمعت الربيع بن سليمان يقول: سمعت الشافعي يقول: «طلب العلم أفضل من الصلاة النافلة» بسنده صحيح ورجاله ثقات. جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر (123/1).

⁸⁵ تاريخ دمشق لابن عساكر 277/60؛ البصرة في الدعوة إلى الله لعزير بن فرحان العنزي وتقدير صالح بن عبد العزيز آل الشيخ ص 77. 2005م.

⁸⁶ أحمد محمد بن حنبل، أبو عبد الله، الشيباني الوائلي (164-241 هـ. / 780-855 م) هو إمام المذهب الحنبلي، وأحد الأئمة الأربعة. أصله من مرو، وكان أبوه والي سرخس. وولد ببغداد. الأعلام للزركلي 203/1.

⁸⁷ ذكره أبو نعيم في حلية الأولياء (233/9) هذا الأثر بلفظ: قال سمعت عبد الله بن أحمد بن حنبل يقول كنت أسمع أبي كثيراً يقول في سجوده «اللهم كما صنت وجهي عن السجود لغيرك» فصن وجهي عن المسئلة لغيرك فقلت له أسمعك كثيراً تقول في سجودك فعندك فيه أثر فقال لي نعم كنت أسمع وكيع بن الجراح كثيراً ما يقول هذا في سجوده فسألته كما سألتني فقال نعم كنت سمعت سفيان الثوري يقول هذا كثيراً في سجوده فسألته كما سألتني فقال نعم كنت أسمع منصور بن المعتمر يقول.

⁸⁸ في نشاط الصدور في شرح كتاب الفرح والسرور: (على أشرف منه).

⁸⁹ الشعراء: 88، 89.

⁹⁰ الشمس: 9، 10.

المراجع

1. أجد العلوم الوشي المرقوم في بيان أحوال العلوم، لصديق بن حسن الفنوجي، دار الكتب العلمية - بيروت، 1978 م، تحقيق: عبد الجبار زكار.
2. الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستشرقين والمستشرقين، لخير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت - لبنان، 1989 م.
3. البصيرة في الدعوة إلى الله، لعزير بن فرحان العزري وتقدم صالح بن عبد العزيز آل الشيخ، دار الإمام مالك - أبو ظبي، الطبعة الأولى، 1426 هـ. / 2005 م.
4. تاريخ مدينة دمشق، للإمام الحافظ أبي القاسم علي بن الحسن بن هبة الله بن عبد الله الشافعي المعروف بابن عساكر، دارالفكر، 1415 هـ. / 1995 م، تحقيقه: محب الدين أبو سعيد عمر بن علي شيري العمروي.
5. الجامع الصحيح سنن الترمذي، لمحمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي السلمي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون.
6. جامع بيان العلم وفضله، لأبي عمر يوسف بن عبد البر، دار ابن الجوزي - المملكة العربية السعودية، 1414 هـ. / 1994 م، تحقيق: أبي الأشبال الزهيري.
7. حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، لأبي نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني، دار الكتاب العربي - بيروت، الطبعة الرابعة، 1405 هـ.
8. خزانة الأدب ولباب لسان العرب، لعبد القادر بن عمر البغدادي، مكتبة الخانجي للطبع والنشر والتوزيع. الطبعة الثالثة، 1409 هـ. / 1989 م، تحقيق: عبد السلام محمد هازن.
9. ديوان الشافعي لأبي عبد الله محمد بن إدريس الشافعي، دار الجيل، بيروت - لبنان، الطبعة الثالثة، 1397 هـ. / 1974 م، جمعه وعلق عليه محمد عفيف الزعبي.
10. سنن أبي داود، لسليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني الأزدي، دار الفكر، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد.
11. صحيح المختصر، لمحمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، دار ابن كثير، اليمامة - بيروت، الطبعة الثالثة، 1407 هـ. / 1987 م، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا أستاذ الحديث وعلومه في كلية الشريعة - جامعة دمشق.
12. صحيح مسلم، لمسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري، دار إحياء التراث العربي - بيروت، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي.

13. سنن ابن ماجه، لحمد بن يزيد أبو عبدالله القزويني، دار الفكر - بيروت، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي.
14. مسند أبي يعلى لأحمد بن علي بن المثنى أبو يعلى الموصلي التميمي، دار المأمون للتراث - دمشق، الطبعة الأولى، 1404 هـ. / 1984 م، تحقيق: حسين سليم أسد.
15. كشف الحفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، للإمام الشيخ إسماعيل بن محمد بن عبد الهادي الجراحي العجلوني الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى 1418 هـ. / 1998 م، تحقيق: الشيخ محمد عبد العزيز الخالدي.
16. المستصفى في علم الأصول، لحمد بن محمد الغزالي أبو حامد، مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة الأولى، 1418 هـ. / 1997 م، تحقيق: الدكتور محمد سليمان الأشقر.

ŞEYHZÂDE AHMED ZİYÂ EFENDİ'NİN HAYATI VE "EMÂLİ'L-VESÂYÂ" ADLI ESERİ

Dr. İsmail BİLGİLİ

Life of Sheikhzâdeh Ahmed Ziyâ Efendi and his Teratise Titled "Emâli'l-Vesâyâ"

Sheikhzâde Ahmed Ziyâ Efendi, who comes from the tradition of müderris (teacher in a medrese)-sheikh, was one of the rare and precious educators of his time. He was born in Konya in 1874. He got his first education from his father who was the sheikh of the Halidiye branch of Nakshibendî Tarîqa of the time. Continuing his education with his uncle Hasan Kudsi he got his icazet (medrese diploma) and then he went to Istanbul to complete his education.

After coming back from Istanbul he started to work as a müderris at an early age and gave religion and science courses in Pasha Department (Paşa Dairesi). First in Pasha Department and then in Islâh-ı Medâris-i Islâmiye, which he built in the place of Pasha Department, he applied the assumption that intellectual and transferred sciences should be given together.

Ziyâ Efendi became influential in the appearance of many intellectuals such as Hacıveysizâde Mustafa Sabri Kurucu, Abdullah Tanrikulu, Fahri Kulu, Ali Rıza Kudsi and İbrahim Hakkı Konyalı whose influence is seen even today. He produced works the focus of which is Islamic Law. Out of approximately twenty printed works, we have only seven of them including eulogies.

Ziyâ Efendi left Konya and emigrated to Mecca towards the end of 1920 and died there in 1925.

"Emâli'l-Vesâyâ", which is one of his works that he made his students read and dictate as a requirement of a course, encompasses the issue of wills in Islamic Law of Inheritance. The work is originally in Ottoman Turkish. As it is written in the period of Fiqh's Codification, the work is prepared in the systematic of law codes. It is compatible with the logic of Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye. It has the characteristic of maintaining the process of codification.

GİRİŞ

Yakın tarihimizin eğitim hayatına damgasını vuran, eğitimci bir ailenin içinden gelip hayatını eğitime adayan müfessir, muhaddis, mutasavvıf ve hukukçu bir müderris-mürşit olan Şeyhzade Ahmed Ziya Efendi, kısa süren ömründe verdiği yazılı eserleriyle etkisini hala hissettiğimiz 'büyük bir bilgindir.'¹

Şeyhzade, Konya'da dünyaya gelip Konya ve İstanbul'da ilim tahsilini tamamlamış, genç yaşta-ilimde yeterlilik belgesi olan- icazet almış ve icazet vermiş bir âlimdir.

İlmin her dalında eser bırakabilecek donanıma sahip Ahmed Ziya Efendi zamanımıza, kurduğu eğitim müessesesi, basındaki etkin yayıncılığı, eğitim metodu ve İslam hukuku alanında verdiği eserleri ile ulaşmıştır. Biz de bu çalışmamızda, günümüze intikal edebilen eserlerinden İslam hukukunda vasiyetleri ele alan ders notları mahiyetindeki "Emâli'l-Vesâyâ"sını konu edindik.²

Çalışmamızı iki bölüm altında sunuyoruz. Birinci bölümde, Ahmed Ziya Efendi'nin hayatını ve ilmi kişiliğini, ikinci bölümde de "Emâli'l-Vesâyâ" adlı eserini sunacağız.

Eseri, Ömer Nasuhi Bilmen Hoca Efendi'nin "Hukuki İslâmiye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu" adlı kitabındaki vasiyetler konusuyla karşılaştırma yaparak inceledik. Eser hakkında bazı değerlendirme ve tesbitlerden sonra eserin Osmanlıca aslına sadık kalarak Latin alfabesiyle okunuşunu yaptık. Eserin orijinalinde bozulma olmasın diye sadeleştirme yapmadık. Fakat anlaşılmasını kolaylaştırmak amacıyla eserde geçen Osmanlıca kelimeleri kapsayan bir sözlük ilavesinde bulunduk.

Eserin dikkat çeken yönlerini değerlendirme kısmında belirttik. Ancak burada şu özelliğini söylememiz gerekir. Emâli'l-Vesâyâ'nın en bariz hususiyetlerinden birisi, eserin bir kanun kitabı sistematüğinde *Mecelle* tarzında kaleme alınmış olmasıdır.

Eserin ve müellifinin gündeme getirilmesinin hukuk ve eğitim sahamıza katkı sağlayacağı kanaatindeyiz.

¹ İbrahim Hakkı Konyalı, *Abideleri ve Kitabeleri ile Karaman Tarihi Ermenek ve Mut Abideleri*, İstanbul 1967, s. 332.
² Ahmed Ziya Efendi'nin Ferâizle ilgili diğer eserlerini de yayına hazırlama amacındayız. Ferâizle ilgili diğer eserleri şunlardır: 1- Emâli'l-Ferâiz, Osmanlıca, 82 sayfa; 2- Ucâletü'l-Ferâiz, Osmanlıca, 9 sayfa; 3- Sülâfetü'l-Ferâiz, Arapça (şiiir), 10 sayfa. Bu üç eser 'Emâli'l-Vesâyâ' adlı eseriyle birlikte ciltlidir.

I- ŞEYHZADE AHMED ZİYA EFENDİ VE HAYATI

Bu bölümde Ahmed Ziya Efendi'nin hayatını incelerken yaşadığı dönemi, tahsilini, ilmi donanımını, eğitimciliğini, eserlerini ve vefatını ele alacağız.

A. Doğumu, Ailesi ve Yaşadığı Dönem

Şeyhzade Ahmed Ziya Efendi 1291/1874 yılında Konya'da doğdu.³ Babası, devrin Nakşibendî Tarikatı'nın Halidiye kolu şeyhlerinden ve aynı zamanda müderris Muhammed Bahaüddin Efendi'dir (1247–1324/1831–1906). Annesi, adı geçen tarikat şeyhlerinden müderris Memiş Efendi'nin (1198–1269/1784–1852) hocası Ödemişli Hasan Kudsi Efendi'nin (v. 1254 / 1834) kızı Ayşe Hanım'dır.⁴ Şeyh Memiş Efendi diğer ismiyle Muhammed Kudsi el-Bozkırî, Ziya Efendi'nin baba tarafından dedesidir. Soyunun, Hz. Peygambere (s.a.s.) kadar uzandığı nakledilir.⁵

Ziya Efendi üç erkek kardeşin en küçüğüdür.⁶ Hayatını -son birkaç yılı hariç- Konya'da geçirdi. Konya Şems Mahallesi Birinci Sokak 44 nolu evde babası ile birlikte oturdu. Babasının vefatından sonra da aynı evde kalmaya devam etti.⁷ Konya ve çevresinde “Ziya Efendi” olarak bilinir.⁸

Ziya Efendi, nüktedan, gönül alıcı, hoş sohbet, tatlı üslubu ile herkes tarafından sevilmiş, insanların kalplerini kazanmıştı.⁹

Rauf Efendi'nin kızı Azime (Asıme) hanım ile evli olan Ziya Efendi'nin ondan olan kızı Bedriye¹⁰ öğretmenlik yaptığı İstanbul'da 23–24 yaşlarında iken vefat etti. Azime Hanım da burada ahrete irtihal etmiştir.¹¹

³ Ailenin Konya Valiliği nüfus müdürlüğünden aldığı nüfus kaydı belgesinde Ziya Efendi'nin doğum tarihi 1291 olarak kayıtlıdır. Bu tarih, miladi 1874 yılına denk gelmektedir. İbrahim Hakkı Konyalı'nın *Abideleri ve Kitabeleriyle Karaman Tarihi*, s. 332'de, Caner Arabacı'nın *Osmanlı Dönemi Konya Medreseleri*, s. 527'de, Ahmed Gürtaş'ın *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* IX. sayısında yayımladığı ‘Şeyh Zâde Ahmed Ziya Efendi ve Kaside-i Dâliyyesi’ adlı makalesinde Ziya Efendi'nin doğumu 1290/1873 olarak (s. 82) gösterilmiştir. *Cumhuriyetin 50. Yılında Konya 1973 İl Yıllığı* (s. 313) ile Selçuk Es'in hazırladığı *Konya Ansiklopedisi*'nde Ziya Efendi'nin doğumu miladi 1875 olarak kayıtlıdır. Mahmut Sural'ın *Yeni Konya Gazetesi*'nin 11 Eylül 1975 tarihli nüshasının 3. sayfasında ‘50 Yıl Önceden Bu Yana Her Yönüyle Konya’ başlıklı yazı dizisinde ve Avukat Mehmet Ali Uz'un hazırladığı *Konya Alimleri ve Velileri* adlı eserin 318. sayfasında ise Ziya Efendi'nin doğumu 1877 olarak geçmektedir. Birbirlerine yakın olan bu farklı doğum tarihlerinden nüfus kaydında belirtileni esas almamız daha doğru olsa gerek.

⁴ Mahmut Sural, “50 Yıl Önceden Bu Yana Her Yönüyle Konya”, *Yeni Konya Gazetesi*, 10 Eylül 1975, s.3

⁵ Ahmed Ziya Efendi, *Kaside-i Ziyaiyye* (trc. İlhan Armutçuoğlu), Önsöz: Tahir Büyükkörükçü, s. 3.

⁶ Mahmut Sural, Bahaüddin Efendi'nin Nuri adında bir oğlunun daha olduğunu ve genç yaşta vefat ettiğini söylemektedir. Bkz: Mahmut Sural, “50 Yıl Önceden Bu Yana Her Yönüyle Konya”, *Yeni Konya Gazetesi*, 10 Eylül 1975, s.3

⁷ Nüfus kayıt belgesi.

⁸ Ahmet Gürtaş, “Şeyhzade Ahmed Ziya Efendi ve Kaside-i Dâliyyesi”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Y sy. 9, il 1999, s. 82

⁹ Ahmed Ziya Efendi, *Kaside-i Ziyaiyye* (trc. İlhan Armutçuoğlu), Önsöz: Tahir Büyükkörükçü, s. 3

¹⁰ Nüfus kayıt belgesi.

¹¹ İsmail Bilgili–Ahmet Çelik, *Muhammed Kudsi el-Bozkırî*, Konya 2008, s. 55; Mehmet Ali Uz, *Konya Alimleri ve Velileri*, Konya 2004, s. 319

Yaşadığı dönem fikhın kanunlaştırma devriydi. Bu dönem İslam ülkelerinde ve özellikle de Osmanlı Devletinde İslam Hukukunun kanunlaştırılması ve mahkemelerde uygulama kolaylığının sağlanması açısından önemlidir. Osmanlı devletinde bu dönemde 1858 tarihinde çıkarılan "Arazi Kanunnamesi" ile toprak hukuku düzenlendi; 1869–1876 yılları arasında da İslam dünyasının muamelata dair ilk kanunu olan "Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye" kısım kısım hazırlanarak kabul edildi ve uygulamaya konuldu.¹² Osmanlı Devletinde bu dönemlerde ayrıca 1915 yılında "Nafaka Kanunu", 1917 yılında da "Aile Hukuku Kararnamesi" hazırlanarak yürürlüğe girdi.¹⁵

Ziya Efendi'nin ilmi, fikri, ahlaki ve siyasi karakterinin şekillendiği II. Abdülhamit devri, eğitim ve öğretim açısından ilkökul, ortaokul, lise ve üniversite düzeyinde yeni okulların açılıp eğitimde yenileşme ve ıslah çalışmalarının atılım yaptığı bir dönemdir. Bu devirde eğitimde önemli gelişmeler kaydedildi, birçok meslek ve sanat okulu açıldı, öğretmenlerin meslekleşmesine ilişkin önemli hukuki düzenlemeler yapıldı ve ilk kez "Salname-i Nezaret-i Maarif-i Umumiye" adıyla önemli eğitim-öğretim yıllıkları çıkartıldı.¹⁴ Hâkim, savcı, avukat ve adliye memuru yetiştirilmesi ve hukuk dallarının birer bilim disiplini olarak teşekkül etmesi amacıyla 1880 yılında öğretim suresi 4 yıl olan "Mekteb-i Hukuk-i Şahane" açıldı.¹⁵ Hukuk fakültesi düzeyinde olan okulun şubelerinden biri de 12 Şubat 1323 (1907) yılında Konya'da açılıp 15 Mart 1335 (1919) tarihinde kapatıldı.¹⁶ Ziya Efendi bu fakültede miras hukuku derslerine girdi.

Ziya Efendi'nin ilmi ve fikri yapısının oluştuğu 19. yüzyılda Konya'da çok sayıda yeni medrese, mektep ve tekke kuruldu. Osmanlı döneminde Konya'da mevcut bulunan 49 medresenin 45'inin kuruluşu bu dönemde gerçekleşti. 19. yüzyılın sonlarına doğru, Osmanlı döneminde, eğitim öğretim faaliyetlerine açık en fazla medresenin Konya vilayetinde bulunduğu vilayet salnamelelerinin verilerinden anlaşılmaktadır. Konya'nın bu yükselişinde, yerel bilginlerin, özellikle Nakşibendî Tarikatı mensuplarının rolü çok önemli olmuştur.¹⁷

II. Meşrutiyet öncesi ve sonrası dönemleri yaşayan Ziya Efendi, bu devre eğitim, hukuk ve yayın sahasında yaptığı çalışmalarla tesir etti. Özellikle İslam Hukuku sahasında verdiği dersler ve neşrettiği eserler ile kanunlaştırma dönemini canlı tutan hukukçulardan oldu.

¹² Hayrettin Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, İstanbul 1989, s. 321

¹³ Arazi Kanunnamesi, Nafaka Kanunu ve Aile Hukuku Kararnamesi, Orhan Çeker tarafından Ebru Yayınları'ndan Osmanlı Kanunları Serisi adıyla neşredilmiştir.

¹⁴ Yahya Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi*, Ankara 1989, s. 250–251.

¹⁵ Yahya Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi*, s. 263. Bu dönemde Darulfünûn 1900 yılında tekrar açılmış. Ayrıca Mekteb-i Mülkiye-i Şahane bu dönemin önemli bir okulu olarak öğretimini sürdürmüştür. 1867'de Mekteb-i Tıbbiyye-i Mülkiye, 1889'da Mülkiye Baytar Mektebi, 1883'te Hendese-i Mülkiye, 1882' Güzel Sanatlar Mektebi, 1884'te Hamidiye Ticaret Mektebi, 1887'de Fenn-i Resim ve Mimari Mektebi açılmıştır. (Geniş bilgi için bakınız: Yahya Akyüz, s.263-264)

¹⁶ Celalettin Keşmir, *Konya Yazıları* (Haz. Mustafa Özcan), Konya 2004, Tablet Yayınevi, s. 297

¹⁷ Yaşar Sarıkaya, "Osmanlı Dönemi Konya'sında Medrese Kurucusu Olarak Sofiler ve Alimler (18-19. yüzyıllar)", <http://konyamiz.blogspot.com/2007/10/osmanl-dnemi-konyasnda-medrese-kurucusu.html>

B. Tahsili ve İlmî Donanımı

Ziya Efendi ilk tahsilini babası, Muhammed Bahauddin Efendi'den aldı. Bekir Sami Paşa Medresesi'nde tahsiline devam ederek amcası Hasan Kudsi Efendi'den (1847/1919) icazet aldı.¹⁸ Kütüb-i sitte hafızı, fıkıh, ilm-i kelim ve kıraat metinlerinin de ravilerinden olan¹⁹ Ziya Efendi, tahsilini tamamlamak amacıyla İstanbul'a gitti. Dini ve edebi ilimler yanında fen ilimlerini de öğrenerek Fizik, Kimya ve Kozmografya dalında ders verecek seviyeye ulaştı. Ziya Efendi, Arapça, Farsça ve Fransızca dillerini ileri seviyede öğrendi.

İstanbul'dan döndükten sonra babasının gözetiminde Bekir Sami Paşa Medresesi'nde din ve fen ilimlerinde dersler verdi.²⁰ Burada Hacıveyiszade Mustafa Sabri Kurucu (1889/1960), Fahri Kulu (1881/1950) gibi dönemlerinin önemli ilmî şahsiyetlerinden olan pek çok talebe yetiştirdi. İlk icazetini henüz 23 yaşlarında iken 'Ulum-i Diniyye ve Funûn-i Edebiyye, Tefsir, Hadis' konularında 'ders okutmaya hak kazanmak' üzere amcası ve hocası olan Hasan Kudsi Efendi'nin oğlu Ali Rıza Kudsi Efendi'ye (1880/1956) 1314/1896 yılında verdi. Bu icazette iki ayrı koldan Hz. Peygamber'e (s.a.s.) ulaşan hadis silsilesi ile yine Hz. Peygamber'e (s.a.s.) kadar ulaşan tefsir silsilesi yer almaktadır.²¹ Ziya Efendi, Ali Rıza Kudsi Efendi'den başka Abdullah Tanrıkuşu Efendi'ye (1883-1942)²² ve İslah-ı Medaris öğrencilerinden Uluborlu Ahmet Feyzi, Bozkırlı Hafız Mevlüd Fehmi, Çallı Mehmet ve Konyalı İbrahim Sıtkı Efendiler olmak üzere dört öğrencisine de icazet verdi.²³

Ziya Efendi, ömrü boyunca, aklî ilimlerle naklî ilimlerin birlikte verilmesinin zarureti üzerinde durdu. Bu fikrini önce babasının müderrisliğini yaptığı Bekir Sami Paşa Medresesi'nde, daha sonra ağabeyleriyle birlikte bu medresenin yerine inşa ettikleri İslâh-ı Medâris-i İslamiye'de uyguladı. Meşrik-i İrfan matbaasını kurup aynı isimli gazeteyi çıkardı.

¹⁸ Hasan Kudsi Efendi'nin Ziya Efendi'ye verdiği ilmi icazetin fotokopi nüshası için bakınız; Koyunoğlu Müzesi, NO:35760.

¹⁹ Mahmut Sural, "50 Yıl Önceden Bu Yana Her Yönüyle Konya", *Yeni Konya Gazetesi*, 11 Eylül 1975, s.3

²⁰ Hacıveyis zade Mustafa Sabri Kurucu Hoca Efendi, Bekir Sami Paşa Medresesinde Ziya Efendi'den Arapça, Cebir ve Feraiz ilmi tahsil etmiştir. (Caner Arabacı, *Osmanlı Dönemi Konya Medreseleri*, Konya 1998, s. 533; <http://www.konyayazmakutup.gov.tr/haci.htm>)

²¹ Ziya Efendi'nin Ali Rıza Kudsi Efendi'ye verdiği ilmi icazet için bakınız; Koyunoğlu Müzesi, NO:37023

²² İcazette belirtildiğine göre dini ve edebi ilimler tefsir hadis ve cüz'iyatta ders veremeye yetkilidir. Abdullah Efendi icazetten sonra İslah-ı Medaris'te akaid hocalığına getirilmiştir. Ziya Efendi'nin Abdullah Tanrıkuşu Efendi'ye verdiği icazetin ilk ve son sayfaları Caner Arabacı'nın 'Osmanlı Dönemi Konya Medreseleri' adlı eserinde (EK-XXXIV) yayınlanmıştır. İcazet, Recep 1330/1912'de verilmiş olup İslah-ı Medaris'e ait eldeki tek icazet olarak belirtilmektedir. Bu belge ayrıca Milli Eğitim Bakanlığınca 1942'de tasdik edilerek yüksek öğrenim dengi kabul edilmiştir.

²³ *Meşrik-i İrfan Gazetesi* 11 Temmuz 1910 tarihli 132 nolu sayısında "Vilayet Havadis" başlığında Ahmed Ziya efendinin dört öğrencisine verdiği icazetten bahsetmektedir. Haber şöyledir:

"Efadıl-ı ulema-yı Mahalliyeden ve mektebi hukuk muallimlerinden Şeyhzade faziletli Ziya Efendi hazretleri tarafından geçen Cuma günü Alaadin cami şerifinde halka-ı tedrisinde ikmal-i nusus ve tahsil etmiş olan Uluborlulu Ahmed Feyzi, Bozkırlı Hafız Mevlüd Fehmi, Çallı Mehmed ve Konyalı İbrahim Sıtkı Efendi'lere icazetname i'ta kılınmıştır. Muciz mûmâ ileyh Ziya Efendi hazretlerine arz-ı tebrikat eder ve mücaz muma ileyhim efendilerin dahi üstad-ı muhteremeleri gibi neşr-i ilim ve kemale muvaffakiyetlerini temenni eyleriz." *Meşrik-i İrfan Gazetesi*, Vilayet Havadis, 4 Recep 1328/28 Haziran 1326/11 Temmuz 1910

Ziya Efendi, Doğu ve Batı ilim tanınmış ve ilmüne hayranlık duyulan bir alimdi.²⁴ "Zamanın İmamı Azam'ı" lakabıyla anılacak kadar şöhrete sahipti.²⁵ Islâh-ı Medâris ve Konya Hukuk Mektebinde müderrislik yapmış, hukuk alanında uluslar arası bir üne sahipti. Arapça, Farsça ve Türkçe'yi şiir yazacak derecede vakıftı.²⁶ Osmanlı Devleti'nin yıkılmasından sonra bulunduğu Mekke'de toplanan âlimler kendisini sadaret makamına getirmişti. Etkileyici bir mizaca, bilgiye²⁷ ve keskin bir zekâyâ sahipti.²⁸

Ziya Efendi, aynı zamanda Nakşibendiye Tarikatı'nın Halidiye kolunun mürşitlerindendi.²⁹ Babası Bahauddin Efendi'nin vefatından sonra vaktiyle Şems mahallesinde bulunan 'Nakşibendiyye-i Halidiyye Zaviyesi'nde ağabeyi Zeynel Abidin Efendi'nin muvafakatiyle 9 Zilhicce 1337/5 Eylül 1919 tarihinde şeyh olmuştu.³⁰

C. Eğitimciliği

Ziya Efendi, hayatını eğitime adanmış bir alimdi. Meşrik-i İrfan gazetesinin 19 Ramazan 1327/ 21 Eylül Rumi 1325/ 9 Teşrin-i Evvel 1909 tarihli nüshasındaki 'Medaris' başlıklı makalesinde medrese eğitiminin önem ve etkisi üzerinde durmuş ve eğitimin medreseler vasıtasıyla yaygınlaştırılmasını savunmuştur. Makalesinde, medreseler vasıtasıyla nice ilim, fikir ve siyaset adamlarının yetişip insanlığa yön verdiğini aktarır. Ayrıca medreselerde bulunan eserlerin, Avrupa'da itibar edilen nice ilmin kaynağı olduğunu belirtir. Medreselerin sadece dini ilimleri değil bununla beraber Edebiyat, Tıp, Matematik, Felsefe ve benzeri ilim dallarını ihmal etmeyip bu sahalarda otorite olmuş nice âlimlerin yetişmesinde öncülük yaptığını ifade eder. Bu görüşünü desteklemek amacıyla da Hanefi mezhebi fakihlerinden ünlü İslam Hukukçusu İmam Ebu Yusuf (113-183/731-798) hakkında söylenmiş şu cümleyi aktarır; "Hazretin en az bildiği fen, fenn-i fikihtir."³¹ Bunun anlamı şu olacaktır: Ebû Yûsuf fikhî bu kadar biliyorsa diğer ilimleri ne derece bildiğini varın siz hesap edin.

Ziya Efendi müderrislik hayatına Paşa Dairesi olarak bilinen Bekir Sami Paşa Medresesi'nde başladı. Medrese, İplikçi Camisi'nin Alaaddin Caddesi tarafında şimdiki Merkez Bankasını da içine alan Sanayi Mektebi'nin (Konya

²⁴ İbrahim Hakkı Konyalı, Karaman Tarihi, s. 332

²⁵ Ahmet Gürtaş, s. 88. Nitekim kendisinden büyük alimlerin de hazır bulunduğu bir münazarada, hasmının meseleyi saptırarak: "Sen İmamı Azam'dan daha mı iyi biliyorsun" tarzındaki manevrasına karşılık olarak: "Evet, bu meseleyi ben İmamı Azam'dan daha iyi biliyorum" diyecek cesareti gösterdiği Konya'da ilmi sohbetlerde şifahi olarak nakledilmektedir. (Ahmet Gürtaş, s. 90)

²⁶ Ahmet Gürtaş, s. 90

²⁷ Mehmet Ali Uz, s. 318.

²⁸ Mustafa Özdamar, *Haciveyisade*, İstanbul 1993, s. 33.

²⁹ Mahmut Sural, "50 Yıl Önceden Bu Yana Her Yönüyle Konya", *Yeni Konya Gazetesi*, 11 Eylül 1975, s. 3; Mehmet Ali Uz, s. 319

³⁰ Yusuf Küçükdağ, *Konya Şehri'nin Fiziki ve Sosyo-Ekonomik Yapısı -Makaleler I-*, Konya 2004, s. 155 (VAD.no.148, sıra:2009 nolu belge)

³¹ *Meşrik-i İrfan Gazetesi*, 1. Sene, 57 numara, 19 Ramazan 1327/ 21 Eylül Rumi 1325/ 9 Teşrin-i Evvel 1909 Pazartesi, s. 1

Özel İl İdaresi binası) güney-batısındaki yerde³² tanzimat dönemi Konya Valilerinden Nakşibendiye Tarikatına mensup Ebu Bekir Sami Paşa (ö.1849) tarafından, Tarikata hizmet amacıyla 1846 yılında yaptırılmış olup müderrisleri, aynı zamanda bu tarikatın önde gelen şeyhlerinden atanırdı.³³ Medresenin ilk müderrisi Hacı Mehmet Himmet Efendidir. Onun 1279/1862 yılında vefatı üzerine yerine Ziya Efendi'nin babası getirilmiştir.³⁴

Ziya Efendi, Paşa Dairesi'nde Arapça, Cebir ve Feraiz dersleri verdi.³⁵ 1906 yılında Medrese'nin sabah derslerine, Hikmet, Kimya, Coğrafya, Tarih ve benzeri dersler ilave ettirdi. Dersleri, liselere mahsus Türkçe kitaplardan okutturdu.³⁶ Ziya Efendi hattat Mustafa Asım Tabanlı'ya yeni usul üzere Molla Camiyi 1907'de Paşa Dairesi'nde okuttu.³⁷ O dönemlerde Şerafettin camiinde de bir müddet ders verdi.³⁸

Ziya Efendi ağabeyleri ile birlikte Paşa Dairesi'ni yıktırarak yerine 1909 yılında Islah-ı Medaris-i İslamiye adlı iki katlı modern bir okul kurdu. Amacı din ve dünya ilimlerini, Türk ve Müslüman kalarak batının tekniğini öğretmekti.³⁹ Islâh-ı Medâris, kurulduğu yer ve hocaları yönüyle Paşa Dairesi'nin devamıydı.

Islah-ı Medarisin kuruluş nizamnameleri medresenin sesi ve yayın organı olan Meşrik-i İrfan gazetesinde ve matbaasında yayımlandı. Birinci nizamname 17 maddeden oluşmuştu. Bu nizamname daha çok medresenin kurulmasını sağlayacak cemiyetin idari ve ekonomik yapısını belirlemekteydi. Nizamnamenin başlığı Meşrik-i İrfan gazetesinde şu şekilde verilmektedir: “Konya Islah-ı Medaris-i İslamiye Cemiyet-i Hayriyesi namıyla teessüs eden

³² Medresenin yerini Ali Osman Koçkuzu şöyle tarif etmektedir; “Kayalı Park’tan Alaaddin’e giden yol, hatta bulvarın bir bölümü medresenin kendi yeridir. Alaaddin’e giderken yolun sağ tarafı tamamen medreseye ait, sol tarafında da İplikçi Camisine bitişik küçük bir yol vardır. Dolayısıyla Merkez Bankası’nın bulunduğu yerin bir bölümü ile cadde, yaya kaldırımı ve yolun ilk bölümü hatta ortadan da bir kağı arabası geçecek kadar bir yol vardı; cami ile medrese arası sanki bitişik gibiydi. Öyle anlaşılıyor ki, nerdeyse yolun tamamı medreseye dâhildi” (Ali Osman Koçkuzu ile 12.04.2008 cumartesi günü yaptığımız röportajdan).

³³ Caner Arabacı, *Konya Medreseleri*, s. 478; Mustafa Özdamar, *İbrahim Hakkı Konyalı ve Konyalı Kütüphanesi Yazmalar Kataloğu*, İstanbul 1997, s. 47; Ali Çoban, *19. Yüzyıl Osmanlı Şeyhlerinden Bozkarlı Muhammed Bahâeddin Efendi ve “ikâzu'n-nâimîn” Adlı Eserindeki Tasavvuf Anlayışı*, Konya 2007 (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), s.12. Medresenin yapımını Hüseyin Köroğlu Konya ve Anadolu Medreseleri adlı eserinin 109. sayfasında 1845 olarak verir.

³⁴ Hüseyin Köroğlu, *Konya ve Anadolu Medreseleri*, Konya 1999, s. 110,114; Caner Arabacı, *Osmanlı Dönemi Konya Medreseleri*, s. 491

³⁵ Caner Arabacı, “Osmanlı Dönemi Konya Medreseleri”, s. 533; <http://www.konyayazmakutup.gov.tr/haci.htm>. Islah-ı Medaris-i İslamiyenin açılışı ile ilgili 30 Eylül 1909 tarihli *Meşrik-i İrfan Gazetesi*’nde şöyle denilmektedir: “Bir emri hayra teşebbüs. Mahza medaris-i islamiyenin islah ve terakkisi nebt-i halisesiyle Konya Islah-ı Medaris-i İslamiye Cemiyet-i Hayriyyesi namıyla memleketimizde bir cemiyet tesis edilmiş matbaamızda bu emr-i hayra delaleti maal-iftihar kabul etmiştir. Gelecek nüshamızda nizamnamesi, iştirak eden zevat-ı kiramın esamesi ianenin miktarlarıyla birlikte ilan olunacaktır. Cenabı hak muvaffak buyursun.”

³⁶ Caner Arabacı, *Konya Medreseleri*, s. 511-2

³⁷ Caner Arabacı, *Konya Medreseleri*, s. 532

³⁸ *Cumhuriyetin 50. Yılında Konya 1973 İl Yıllığı*, Yeni Kitap Basımevi, Konya 1973, s. 313; Selçuk Es, *Konya Ansiklopedisi*, Koyunoğlu Müzesi, No:3519

³⁹ İbrahim Hakkı Konyalı, *Karaman Tarihi*, s. 332

Cemiyet-i Hayriye'ye mahsus nizamnamedir."⁴⁰ İkinci nizamname 43 madde olup medresenin eğitim-öğretim yapısı ayrıntılı olarak ele almaktadır.⁴¹

Ziya Efendi İslah-ı Medaris'te müderris iken öğrencilere Fizik, Kimya dersleri yanında astronomi dersi de verirdi. Zaman zaman bu dersin tatbikatı için çeşitli rasat/gözlem aletleriyle Alaaddin Tepesi'ne çıkarlardı.⁴²

Ziya Efendi'nin müdürlüğünü yaptığı İslah-ı Medaris,⁴³ İttihat ve Terakki etkisiyle 1917 yılında kapatıldı. Konya Belediyesi de 1924 tarihinde medreseyi kamulaştırarak yıktırdı.⁴⁴

⁴⁰ *Meşrik-ı İrfan Gazetesi*, 1. Sene, 57 numara, 19 Ramazan 1327/ 21 Eylül Rumi 1325/ 9 Teşrin Evvel 1909 Pazartesi, s. 2-3

⁴¹ I. ve II. Nizamnameler ve maddelerin değerlendirmeleri için Caner Arabacı'nın *Konya Medreseleri* adlı eserinin 496-506 sayfalarına bakılabilir. II. Nizamnamenin Osmanlıca metni için Mustafa Özdamar'ın *Haciveyiszade* adlı eserinin ekine bakılabilir. Nizamname İbrahim Hakkı Konyalı Kütüphanesinin Konyalı Arşivi, No:3505'te 12 sayfa olarak bulunmaktadır.

⁴² Bu derslerden birine öğrencileriyle birlikte Fahri Kulu ve Haciveyiszade Mustafa Efendi de katılmıştır. Gece geç vakitlere kadar gökyüzü taranmakta fakat aranılan yıldızların yeri bir türlü bulunamamaktadır. Haciveyiszade hem yeni evli evde bekleyenleri olduğu gibi sabahleyin de imamlığını üstlendiği camiye gitmek için erken kalkacaktır. Durumu bilen Fahri Efendi, Ahmed Ziya Efendi'ye; 'Efendim vakit geç oldu. O yıldızlar da bizim gibi uykusu gelip yatmışlardır. Bu gün gidelim de yarın gece onların uykusu bastırmadan yakalamaya çalışalım,' deyince Ahmed Ziya Efendi durumu anlayarak; 'Öyle mi! Peki öyleyse...' deyip dersi bitirir. Mustafa Özdamar, *Haciveyiszade*, İstanbul 1993, s. 309-310; Ali Osman Koçkuzu, *Paşadaresi*, Konya 2004, s. 105

⁴³ İslah'ın öğrencisi ve sonraki dönemlerde de ilk sınıflarının öğreticisi olan İbrahim Hakkı Konyalı (1895/1984), İslah'ın kuruluş ve gayesi hakkında şunları yazar:

"Birinci Cihan Harbinden yedi sene evvel başta Konya mebusu ve sonra ayan üyesi Şeyhzade Zeynel Abidin Efendi, kardeşi milletler arası bir ilim otoritesi olan Ziya Efendi olmak üzere Konya'da bir İslam Üniversitesi'nin temelini atmak üzere faaliyete geçtiler. İslam'ı kemal zirvesinin üstüne çıkaran medreseleri ıslah etmeye karar verdiler. Sonra şeyhülislam olan Tokat mebusu Mustafa Sabri Efendi, Konya mebusu Elmalılı Küçük Hamdi (Yazır) ve Konya mebusu Ereğlili Salim Efendi'ler bütün Konya uleması (İttihat ve Terakki fırkasına satılmış birkaç müstesna) olmak üzere bu çalışmayı desteklediler. Hayırseverlerin maddi yardımlarıyla Konya'da "İslah-ı Medaris-i İslamiye" adlı bir öğretim müessesesi kuruldu.

Bu müessese, adından da anlaşılacağı gibi medreseleri ıslah etmek üzere kurulmuştu. Eğitim programında müsbet ilimlerle din ilimlerini birleştiriyordu. Yetiştireceği talebesini madde ve mana ilimleriyle cihazlandırarak iki kanatlı yapacaktı. Burada aynı zamanda Japonya ve Çin gibi kendilerine hakiki bir din arayan ülkelerde İslam'ı yayacak kudrette elemanlar yetiştirecekti. On iki senelik bir tahsilden sonra burada İslam'ın istediği niteliklere sahip âlimler yetiştirilmesi hedeflenmişti. Batı dillerinden birini öğretmeyi ilk yıllardan itibaren programına koymuştu.

Ben bu İslam üniversite namzedinin ilk öğrencisi ve aynı zamanda benden sonraki sınıfların öğretmeniydim. Müessese Arapça öğretmenini Camiul Ezher'den getirtmişti. Bu kişi son yıllarda Konya ve Beyşehir'de müftülük yapan büyük âlim merhum Ömer Lütfi Efendi'ydı.⁴⁵

Arapça, klasik usulle emsile binayla değil **Berliç** usulüyle kısa bir zamanda öğrenilmişti. Bizim Fransızca hocamız bir ermeni idi. Kütüphanesi, konferans salonları, kimya hanesi, fizik laboratuvarı, teodolit aletleri, müsenna küreleri vardı.

Medresede, müessislerinden Zeynel Abidin, Rıfat ve Ziya kardeşlerin babalarından devraldıkları ve yeni neşriyatla zenginleştirdikleri çok büyük bir kütüphane bulunuyordu. Talebe bu kütüphaneden faydalanırdı.

Medresede yıldızlar ilmi, astronomi dersleri ve bunun araçları vardı. Ali Kuşçu'nun Fatih adına hazırladığı eşsiz bakır gökküresi de medresenin kütüphanesindeydi. Talebeye yıldızlar ve burçlar Alaaddin Tepesi'nden ve bazen minare şerefelerinden gösterilirdi. Bu dersin Hocası Şeyhzade Ziya Efendi merhumdu. Mesleklerine göre sahalarında birer otorite olan şu bilginler müderrislik yapıyorlardı:

Şeyhzade Zeynel Abidin, kardeşleri Rıfat ve Ziya Efendiler, Konya Hukuk Mektebi Müdürü Refik Bey, Hadimli Fahreddin (Fahri Kulu), Kadir Şeyhzade Ali (Ali Sami Yücesoy), Kudsi Efendizade Ali (Ali Rıza Kudsi), Haciveyiszade Mustafa Efendi (Mustafa Sabri Kurucu), Şeriyye vekili ve Konya mebusu avukat Musa Kazım Efendi, Veled Çelebi, Senirkentli Rıza, Kiçimuslali avukat Ali Rıza Bey... Şimdi bunların hepsi de Allah'ın rahmetine kavuşmuşlardır. Nur içinde yatsınlar" (Mustafa M. Tığhoğlu, *Haciveyiszade Mustafa Kurucu (Rh.a)*, Konya 1983, Basılmamış lisans tezi (*Yeni Asya Gazetesi* 29 Eylül -2 ekim 1971'den naklen), s. 15-19; Mustafa Özdamar, *İbrahim Hakkı Konyalı ve Konyalı Kütüphanesi Yazmalar Kataloğu*, s. 60-66).

⁴⁴ Hüseyin Köroğlu, *Konya ve Anadolu Medreseleri*, s. 110; Caner Arabacı, *Osmanlı Dönemi Konya Medreseleri*, s. 491; İbrahim Hakkı Konyalı tahsil görüp icazet aldığı İslah-ı Medaris hakkında şu değerlendirmeyi yapmıştır:

Ziya Efendi, Konya'da önce Topraklık'ta Koyunoğlu müzesi civarında, şimdiki İsmet Paşa İlköğretim Okulu'nun bulunduğu yerde daha sonra da Sanat Mektebi'nin yerinde açılan Mektebi Hukuk'ta uzun yıllar İslam Hukuku Müderrisliği yaptı. Hukuk Mektebi'nde Mecelle-i Ahkam-ı Adliye, Kavâid-i Külliye, İslam Miras Hukuku (Ferâiz) ve muhtemelen Ceza Hukuku dersleri okuttu.⁴⁵ İslam Hukuku ile ilgili eserleri bu dönemin birer hatırası gibidir.⁴⁶ Zira miras hukuku ile ilgili eserlerinin üzerinde, "**Konya Mekteb-i Hukuk Talebesine İmlâ ve Tedrîs Olunduktan Sonra Tab' Olunmuştur**" ibareleri bulunmaktadır.⁴⁷

Ziya Efendi, İslah-ı Medaris'in kapatılmasından sonra eğitim öğretim çalışmalarına müderrislik döneminde de yaptığı gibi basın yoluyla devam etmiş, daha çok İslah-ı Medaris'in yayın organı 'Meşrik-i İrfan' gazetesinde yazılar yazmıştır. Bununla birlikte Anadolu,⁴⁸ İntibah, Hak Yolu gibi gazete ve dergilerinde de yazıları çıkmıştır.⁴⁹

Ziya Efendi, ağabeyi Zeynel Abidin Efendi ile birlikte İslah-ı Medâris'in kapatılmasından sonra şehir, kasaba ve karyelerde okullar tesis etmek ve binalar yapmak üzere "Konya Darü'l-İrfan Mektebi Anonim Şirketi" adıyla bir şirket kurmuşlar ve bu faaliyetler için ruhsat da almışlardır. 1919 yılında da eğitim için müracaatta bulunarak⁵⁰ müesseseyi kurmuşlar ve bu okul bir müddet faaliyette bulunmuştur.

D. Eserleri

Ziya Efendi'nin kitap ve risale halindeki eserleri, daha çok okuttuğu derslerde öğrencilerine takrir edip imla ettirdiği konulara dairdir. Bu kıymetli matbu kitapların yirmi kadar olduğu söylenmektedir.⁵¹ Fakat kaynaklarda varlığından bahsedilen bu eserlerin tamamına ulaşılammamaktadır. Kütüphanelerde bulunan matbu eserleri de İslam Miras hukuku ağırlıklıdır. Ulaşabildiğimiz matbu eserleri şunlardır:

1. Kavâid-i Külliye Şerhi: Mekteb-i Hukuk'ta ders olarak okutup teksir notu olarak öğrencilerine verdiği bu eser, Mecelle'nin ilk yüz maddesi olan İslam Hukuk prensipleri yani kavâidi külliyyeyi ele almaktadır. Ziya Efendi ayet ve hadisler ışığında çıkarılan bu kaidelere kısa açıklamalarda bulunmaktadır. Eser, Ali Osman Koçkuzu tarafından 1960'lı yıllarda bir kitap me-

⁴⁴Umumi harp ve sonraki siyasi ve zararlı mücadeleler bu müesseseyi yıkmasa idi, Türk yurdu Garbın bütün maddi tekâmüllerini kabul etmekle beraber, tam manası ile Şarklı ve yerli kalan bir darül fununa sahip olacaktı" (Ahmet Gürtaş, s. 98).

⁴⁵ Konya 1973 İl Yıllığı, s. 313; Selçuk Es, Konya Ansiklopedisi; Ahmet Gürtaş, Şeyhzade Ahmed Ziya Efendi ve Kaside-i Dâliyyesi, s. 86, S.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı 9, Konya 1999

⁴⁶ Caner Arabacı, Osmanlı Dönemi Konya Medreseleri, s. 529.

⁴⁷ Miras hukuku ile ilgili eserleri Koyunoğlu Müzesi ile Hayra Hizmet Kütüphanesinde matbu olarak bulunmaktadır.

⁴⁸ *Anadolu Gazetesi*, 1. Sene, numara 6, s. 1, 10 Temmuz 1324 Cumartesi

⁴⁹ Ahmet Gürtaş, 'Şeyh Zâde Ahmed Ziya Efendi ve Kaside-i Dâliyyesi', s. 86

⁵⁰ Osmanlı Arşivleri Tarih: 04/B /1338 (Hicri) Dosya No:254 Gömlek No:59 Fon Kodu: MV.; Osmanlı Arşivleri

Tarih: 06/B /1338 (Hicri) Dosya No:123 Gömlek No:36 Fon Kodu: İ.DUİT

⁵¹ *Konya 1973 İl Yıllığı*, 313; Selçuk Es, *Konya Ansiklopedisi*

zadında rastladığı bazı hukuk kitapları arasında 100 sayfalık teksir halinde bulunmuş, üzerinde çalışma yapılarak 1996 yılında "İslam Hukukunun Genel İlkeleri (Kavâid-i Külliye Şerhi)" adıyla yayımlanmıştır.⁵²

2. Emâli'l-Vesâyâ: İslam Miras Hukukunda vasiyetler konusunu ele almaktadır. Eserle ilgili ayrıntılı bilgi çalışmamızın ikinci bölümünde verilecektir.

3. Emâli'l-Ferâiz: İslam Miras Hukuku konularını ve çözüm örneklerini ele alan 82 sayfalık bir eserdir. Eserin dili Osmanlıcadır. Konya Meşrik-i İrfan matbaasında 1326/1328 tarihlerinde basılmıştır. Eserin matbu nüshaları Koyunoğlu Müzesi ve Hayra Hizmet Kütüphanesinde⁵³ bulunmaktadır. Eser, önsöz niteliğinde beş sayfalık bir giriş ile başlar. Girişten sonra üç sayfalık bir mukaddime yer alır. Sonra miras konularını "Terike ve Ahkamı" başlığı ile ele alır. Miras meselelerinin çözümlerini tablolar halinde pek çok örnekle açıklar. Miras konularını "Mefkûd" başlığı ile sona erdirir. Eserin sonunda eseri yazıp bitirme tarihi olarak şu kaydı düşer: 4 Cemaziye'l-Evvel Sene 327 ve 9 Haziran Sene 325.

4. Ücâletü'l-Ferâiz: İslam Miras Hukuku konularını özet biçimde ele aldığı bu eseri 9 sayfadır. Eserin dili Osmanlıcadır. Eser Hayra Hizmet Kütüphanesinde⁵⁴ bulunmaktadır.

5. Sülâfetü'l-Ferâiz: İslam Miras Hukuku konularını beyitler halinde özetlediği bu eseri 12 sayfadır. Eserin dili Arapçadır. Eser, bir bakıma *Ücâletü'l-Ferâiz* adlı kitabının Arapça manzum halidir. Konu başlıkları ve metinleri karşılaştırıldığında büyük benzerlik görülmektedir. Zira *Ücâletü'l-Ferâiz* gibi ilk konusu ashâbî ferâizin hallerini, alacakları hisseleri belirtmekte, daha sonrada red usûlü, tashih, terikenin taksimi, münasaha ve sonunda da haml ve mefkud konularını ele almaktadır. Sayfa altlarına Arapça kelimelerin Osmanlıca çevirileri de verilerek eserin anlaşılması kolaylaştırılmıştır. Eser, Hayra Hizmet Kütüphanesinde⁵⁵ bulunmaktadır.

6. Kasîde-i Ziyâiyye (Dâliyye): Ziya Efendi kasidesini Hz. Peygamber'e (s.a.s.) olan sevgi ve hasretini, Onun ravzasına kavuşmak için duyduğu arzu ile henüz 16 yaşında iken Arapça 27 beyit halinde yazdı. Ziya Efendi'nin bu eseri, Arap diline ne denli vakıf olduğunu göstermektedir. Kafiyesi "dâl" harfli olduğu için "el-Kasîdetü'd-Dâliyye" adıyla anılan bu kaside, Ziya Efendi'nin ismine izafetle "Kasîde-i Ziyâiyye" olarak da bilinmektedir.⁵⁶

⁵² Ahmed Ziya Efendi, *İslam Hukukunun Genel İlkeleri (Kavâid-i Külliye Şerhi)*, Tercüme: Prof. Dr. A. Osman Koçkuzu, Esra Yayınları, İstanbul 1996, s. 6-7

⁵³ Hayra Hizmet Kütüphanesi, Bozkırlı Mustafa Hoca Kitapları, Tasnif No: 15065/1

⁵⁴ Hayra Hizmet Kütüphanesi, Bozkırlı Mustafa Hoca Kitapları, Tasnif No: 15065/2

⁵⁵ Hayra Hizmet Kütüphanesi, Bozkırlı Mustafa Hoca Kitapları, Tasnif No: 15065/3

⁵⁶ Ahmet Gürtaş, s. 100, Kaside hakkında merhum Ahmet Gürtaş hocanın ilmi ve edebi açıdan yazdığı nefis bir makalesi, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dergisinin 9. Sayısının 81-149 sayfalarında yayımlandı.

Kaside, “Kasîde-i Ziyâiyye” ismiyle Erkam Kitabevi Dağıtım ve Neşriyat tarafından 1983 yılında yayımlandı. İlhan Armutçuoğlu’nun Türkçe’ye tercüme ettiği bu esere Tahir Büyükkörükçü dokuz sayfalık bir önsöz ilave etmiştir.

7. Kasîde-i Lamiye: Ziya Efendi bu kasidesini 24 beyit halinde yazmıştır. Bu kaside Veli Sabri Uyar (1874/1954)’a ait (25,5 x 15,5) ebadındaki defterin “Kasîde-i Ziyâiyye” den sonraki bölümünde bulunmaktadır.⁵⁷

Ziya Efendi’nin tespit edebildiğimiz bu eserleri dışında hadis-i şerifleri not ettiği küçük bir el yazma defteri ile fıkıh usulüne dair notları Koyunoğlu müzesinde bulunmaktadır.⁵⁸ Ayrıca Ali Osman Koçkuzu’nun *Paşa Dairesi* adlı eserinde değindiği Celaleyn Tefsiri üzerine yaptığı haşiye çalışması da bulunmaktadır.⁵⁹

Ziya Efendi’nin Mecelle’yi şerh ettiğine dair şifahi bilgiler de bulunmaktadır.⁶⁰

E. Vefatı

1917 yılında Islah-ı Medaris’in kapanması ve ülkede çıkartılan karışıklık ortamı neticesinde isyanların düzenlenmesi, Ahmed Ziya Efendi’nin eğitim öğretim imkânından mahrum kalmasına sebep oldu.

1920 yılında Konya’dan göç ettiği Mekke’de 1925 yılında vefat etti ve “Cennetü’l-Muallâ”ya defnedildi. Kabri Hz. Hatice’nin kabrinin ayakucundadır.⁶¹ Bu kabrin yerini Mekke Emiri Şerif Hüseyin’in kendisi için hazırlattığı,

⁵⁷ Bu defter Ahmet İzzet Koyunoğlu Müzesinde 9203 numarada kayıtlıdır.

⁵⁸ Bu iki defter üzerinde Ali Osman Koçkuzu incelemede bulundu. Defterlerin Ziya Efendi’ye ait olması kanaatinde-
dir.

⁵⁹ Ali Osman Koçkuzu eseri incelemiş ve hakkında şunları belirtmiştir: “Matbu olan Celaleyn Tefsiri taşbasması ve çok yıpranmış bir kitaptı. Ama kitabın erişilmez bir özelliği vardı. Üzerinde değişik tefsirlerden alınmış küçük pasajlar, çok lüks bir ince ta’lik yazıyla yazılmış, adeta kitabın metninden daha güzel ve sanatlı olarak kenarları süslemekteydi. Ben öğrencilik yıllarımda bu kitabı derslerde kullandım. Yaptığım araştırma sonucu, haşiye ve hamışteki yazıların Hoca Ahmet Ziya Efendi’ye ait olduğu kanaatine vardım. Tefsir hocamız, Hacıveyszade Mustafa Efendi hocama kitabı gösterdim, kitabı ellerine aldı, tetkik etti, yüzüne tuttu öptü ve bu kitabın Hoca Ahmet Ziya Efendimize ait olduğunu söyledi.” (Ali Osman Koçkuzu, *Paşadairesi*, s. 19)

⁶⁰ Ali Osman Koçkuzu bu bilgiyi Caner Arabacı’ya aktarmış. (Caner Arabacı, *Osmanlı Dönemi Konya Medreseleri*, s. 529)

⁶¹ Mahmud Sural, 50 Yıl Önceden Bu Yana Her Yönüyle Konya, *Yeni Konya Gazetesi*, 11 Eylül 1975, s.3; Caner Arabacı, s.531; Ahmet Gürtaş, s. 86. Vefat yeri ve tarihi hakkında Kahire 1924, Medine 1919 gibi farklı bilgilere rastlanmakla birlikte Mekke’de 1925 yılında vefat ettiği bilgisi en doğru olanıdır. Ziya Efendi’nin vefat yerinin Mekke olduğunu doğrulayan belgelerden biri de, amcası Hasan Kudsi Efendi’nin oğlu Ali Rıza Kudsi Efendi’nin bu konuya dair yazdığı bir mektuptur. Bu zatın, Ziya Efendi’nin vefatında yanında bulunduğu, söz konusu mektuptan anlaşılmalıdır. Bu mektubun konuya ilişkin bölümü, Veli Sabri Uyar tarafından, Kaside-i Dâliyye’nin metninin yer aldığı sayfaları takip eden sayfaların kenarında iktibas edilmiş bulunmaktadır. Vefatı şöyle anlatılmaktadır: “Bayram namazını kılarak başı döndü, yıkıldı. Sonra eve getirildi. Sekiz gün hasta yattılar. Şevvalin dokuzuncu Cuma gecesi akşam saat birde rahmet-i Rahman’a kavuştu. Sabah namazından sonra Kâbe-i Muazzama’nın kapısının önünde namazı kılınarak “Cennet-i Muallâ” namında ekâbir-i müsliminin medfeni olan kabristana ve Zevce-i Resulullah Teala aleyhi ve aleyha Hazretlerinin beş arşın kadar ayak ucuna, Evlad-ı Resul’e mahsus olmak üzere vaktiyle hazır edilmiş mükemmel ve muntazam bir kabre defnedildiler. Öyle bir latif suretle teslim-i ruh ettiler ki, bu Kudsîyyet dakikalardan letaifani tarife lisanım muktedir değildir. Bir takım dualar okuduktan sonra zikrullah başlandı ve zikr-i lisanine bütün azası dahi iştirak ederek, sufîyye indinde “sultanu’z-zikr” tabir olunan, bütün azasının muntazaman hareket ettiği hareket-i zikriyyesini saatlerce bize gösterdikten sonra terk-i hayat eylemiştir. Mumaileyh Hazretlerinin hayaliyle

fakat hürmeten Ziya Efendi'ye tahsis ettiği de kaynaklarda yer alan bilgilerdendir.⁶²

Ziya Efendi'nin hayatını ele aldığımız birinci bölümden sonra günümüze matbu olarak ulaşan nadir eserlerinden "Emâli'l-Vesâyâ"yı inceleyelim.

II- EMÂLİ'L-VESÂYÂ

Şeyhzade Ahmed Ziya Efendi'ye ait "Emâli'l-Vesâyâ/Vasiyet Notları", İslam miras hukukunda vasiyeti konu almaktadır. Eser basılmadan önce Ahmed Ziya Efendi tarafından Konya Mekteb-i Hukukta ders olarak okutulmuş, hukuk fakültesi öğrencilerine imla ettirilmiştir. Eserin aslı Osmanlıca'dır. Eser, toplam seksen sekiz maddeden oluşmaktadır.

A. ESER ÜZERİNDE ÇALIŞMA YAPMA NEDENİ

Şeyhzade Ahmed Ziya Efendi'nin miras hukukunun vasiyetler bölümüne dair yazdığı "Emâli'l-Vesâyâ/Vasiyet Notları" adlı eseri üzerinde şu sebeblere bağlı olarak bu çalışma yapılmıştır:

1- Eserin, Ahmed Ziya Efendi tarafından Konya'da açılan "Mekteb-i Hukuk"ta ders olarak okutulduktan sonra yazılmış olması. Eserde yer alan vasiyet konusunun Hukuk Fakültesi konumundaki bir okulda ders olarak okutulması ve öğrencilerine de not tutturularak imla ettirilmesi, eserin hazırlanmadan önce kazandığı önem ve seviyeyi göstermesi açısından önemlidir.

2- Eserin, Ahmed Ziya Efendi gibi dönemin değerli bir bilgine ait olması.

3- Eserin kanun kitabı olmaya elverişli bir tarzda hazırlanmış olması. Bu eser, İslam Miras Hukukunun vasiyetler konusunun kanunlaştırılmasında faydalanılabilecek bir çalışmadır.

B. ESERİN BASKISI VE İÇERİĞİ

"Emâli'l-Vesâyâ/Vasiyet Notları", "Hayra Hizmet Kütüphanesi Boz-kırlı Mustafa Hoca Kitapları" bölümünden temin edildi. Eser, Ahmed Ziya Efendi'nin miras hukuku hakkındaki diğer üç eseriyle birlikte dört kitap olarak tek cilt halinde basılmış olup kütüphanede 347.22 konu kod no ve 15.065 tasnif no ile kayıtlıdır.

Kütüphanede eserin baskıları aynı iki nüshası daha bulunmaktadır. Bunlardan 297.5 konu kod no ve 622/1 tasnif nolu nüshası okunmuş üzerinde bazı düzeltme ve ilavelerde bulunulmuştur. Özellikle bu iki nüshadan

yüreğimde açılan yarayı, müşahede eylediğim saadet halini hatırlamakla tedavi ediyorum." Mektubun bu muhtevası, Ziya Efendi'nin vefat yerinin Mekke olduğunu açıklıkla ortaya koymaktadır. (Ahmet Gürtaş, s. 86-9)

⁶² Mahmud Sural, "50 Yıl Önceden Bu Yana Her Yönüyle Konya", *Yeni Konya Gazetesi*, 11 Eylül 1975, s.3; Caner Arabacı, s.531

karşılaştırılarak yararlanılmış, üzerinde okuyucunun düştüğü bazı düzeltme notları dikkate alınmıştır.

Ahmed Ziya Efendi'nin "Emâli'l-Vesâyâ" adlı eseri, vasiyetin sebep ve hikmetini anlatan beş sayfalık bir giriş bölümünden sonra vasiyet konusunu, **"Kitabu'l-Vesâyâ Bir Mukaddime İle İki Bab Ve Bir Hatimeyi Havidir"** ana başlığı altında ele almaktadır.

Eserin giriş bölümünde, cahiliye dönemindeki veraset şartları açıklanmakta, bunun için de erkek olma, ata binme, silah kullanma, bulunduğu kabileye yönelik muhtemel bir saldırıyı engelleme, savaşlarda ganimet elde etme ve ailesinin namus ve mallarını koruma özelliğine sahip olmanın gerekliliğinden bahsedilmektedir. Bu özelliklere sahip olmayan kadınlar ile harp edemeyen yaşlı ve küçük çocukların mirastan mahrum bırakıldığı anlatılmaktadır. Biri vefat etse de geride annesi, hanımı ve birkaç kızı ile savaşa katılabilen erkek kardeşi veya amcası kalsa, mirasın tamamının ölenin erkek kardeşi veya amcasının aldığı örnek olarak da verilmektedir.

Giriş bölümünde miras hukukunun oluşumu, geçirdiği süreçle birlikte kısa ve öz olarak şu şekilde anlatılmaktadır:

İslam dini önce ölenin anne, baba ve yakın akrabalarının mirastan hakkını korumak amacıyla onlara mirasın üçte birinden vasiyet edilmesini ayetle emretti.⁶³ Bir müddet bu ayetin hükmüyle amel edilerek hem öteden beri toplumun tanıdığı bir hak olarak mirastan pay alanların hisseleri korunmuş hem de anne, baba gibi yakın akrabaların vasiyetle mirastan pay almaları sağlanmış oldu. Bu hükümlerle önceden kendilerine hisse verilmeyen yakın akraba vasiyet yoluyla mirastan pay almaya başlayarak cahiliye döneminde insanların miras konusunda edindiği adet ve ahlak düzeltilmeye başlandı.

Yakın akrabaların mirastan hisse almasını sağlayan bu geçici hükümden sonra erkeklerin mirasta hisselerinin olduğu gibi kadınların da hisselerinin olduğunu bildiren ayet,⁶⁴ varislerin paylarını belirtmeksizin gelmiş olmakla birlikte insanları, hisselerinin hangi oranda olacağı beklentisinde bıraktı. Fakat aradan fazla zaman geçmeden, hicretin üçüncü yılında ister kadın olsun ister erkek olsun bütün varislerin hisselerinin ayrıntılı ve kesin olarak bildirildiği ayetler indirildi.⁶⁵

⁶³ "İçinizden birine ölüm yaklaştığında, eğer mal bırakacaksa, Allah'tan sakınanlara bir hak olmak üzere, anaya, babaya ve akrabaya bilinen bir şekilde vasiyette bulunması farz kılındı." (Bakara,2/180)

"Kim vasiyet olunanı işittikten sonra onu değiştirirse bunun günahı onu değiştirenin üzerindedir. Allah şüphesiz hakkıyla işiten, hakkıyla bilenir." (Bakara,2/181)

⁶⁴ "Anne, baba ve yakın akrabaların (miras olarak) bıraktıklarından erkekler için bir hisse vardır. Keza, anne, baba ve yakın akrabaların bıraktıklarından kadınlar için de bir hisse vardır ve bunlar bırakılan mal az da olsa çok da olsa belirli hisselerdir." (Nisa,4/7)

⁶⁵ "Allah, (mirasın taksimi hususunda) size, çocuklarınızla ilgili (şu hükümleri) emreder: Erkeğe, kadının iki katı kadardır. Eğer kadınlar ikiden fazla iseler, ölünün bıraktığının üçte ikisi onlarındır. Eğer kadın bir tek ise, yarısı onundur. Ölenin çocuğu varsa, ana babadan her biri için mirasın altıda biri vardır. Eğer ölenin çocuğu yoksa ve anası,

Varislerin hisseleri belirlendikten sonra artık varis için vasiyette bulunmanın yasak olduğu hükmü getirilerek⁶⁶ önceki uygulamalardan tamamen vazgeçildi.

Eserin giriş bölümünde son olarak vasiyette bulunma sebebinin, insanın öldükten sonra ahiret azabından kurtulup sevabının çokluğuna vesile olması amacına yönelik olduğu belirtildi.

Eserin "Mukaddime" kısmında vasiyetin taksim ve tarifi ile vasiyetle ilgili fıkıh terimleri altı madde olarak açıklandı.

Birinci bölümde "Mal Vasiyeti/Vasiyyet bi'l-Mal" ele alındı. Vasiyet edilen malın ahkâmı yedinci maddeden başlayarak kırk birinci maddeye kadar toplam otuz beş madde ile örneklendirilerek açıklandı.

İkinci bölümde "Tasarrufta Bulunmaya Vasiyet İle Vasi/Vasiyet bi't-Tasarruf ve Vasi" konusu ile ilgili hükümler, kırk ikinci maddeden yetmiş dokuzuncu maddeye kadar toplam otuz yedi maddede örnekleme yapılarak belirlendi.

En son bölüm olan "Hatime"de, vasilerin şahitliği ile bazı farklı meselelere toplam dokuz madde ile açıklık getirildi.

C. ESER HAKKINDA DEĞERLENDİRME

Bu çalışma, eserin Osmanlıcadan Latin harflerine aktarılmış şeklidir. Orijinal dil ve ifadelerde değişiklik olmasın diye sadeleştirmeye gidilmemiştir. Anlaşılmasını kolaylaştırmak amacıyla bazı kelimelerin sözlükteki karşılığı verilmiştir.

Eser, merhum Bilmen'in *Hukuki İslamiye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu* adlı kitabı ile karşılaştırılarak incelenmiştir. Vasiyet konusu her ne kadar adı

babası ona varis olmuşlarsa, üçte biri anaya aittir. Eğer ölenin kardeşleri varsa, anası için altıda bir hisse vardır. (Bütün bunlar) ölenin vasiyet ettiği miktarın çıkmasından ve borcun ödenmesinden sonradır. Siz, babalarınızdan ve oğullarınızdan hangilerinin fayda yönünden size daha yakın olduklarını bilemezsiniz. Bunlar Allah tarafından farz kılınmış hükümlerdir. Allah şüphesiz ilim ve hikmet sahibidir." (Nisa,4/11)

"Eğer hanımlarınızın çocuğu yoksa onların bıraktıklarının yarısı sizindir. Eğer varsa bıraktıklarının dörtte biri size aittir. Bunlar vasiyet ettikleri çıktıktan ve borç ödendikten sonradır. Eğer sizin çocuğunuz olmamışsa, terk ettiklerinizin dörtte biri hanımlarınız içindir. Eğer çocuğunuz varsa bıraktığınızın sekizde biri onlara aittir. Bunlar da vasiyet ettikleri çıktıktan ve borç ödendikten sonradır. Eğer bir erkeğe veya bir kadına, anası, babası ve çocukları olmaksızın (kelâle) olarak varis olunursa ve onun bir erkek veya bir kız kardeşi bulunuyorsa onlardan her birine altıda bir hisse vardır. Eğer onlar bundan daha çok iseler hepsi de üçte bir hisseye ortaklırlar. Bu taksimde (mirasçılara zarar vermeyecek şekilde) vasiyet olunan çıktıktan ve borç ödendikten sonradır. Bunlar, Allah tarafından size bildirilen hükümlerdir. Allah her şeyi hakkıyla bilendir, halimdir." (Nisa,4/12)

"Senden fetva istiyorlar. De ki; "Allah, kelâle (babası ve çocuğu olmayan kimse) hakkında size fetva veriyor. Çocuğu olmayan fakat kız kardeşi bulunan bir kişi ölürse ölenin bıraktığı mirasın yarısı o kız kardeşe aittir. Çocuğu olmayan kız kardeş ölürse erkek kardeş ona varis olur. Geride kalanlar iki kız kardeş olursa ölenin bıraktığı malın üçte ikisi o iki kardeşe aittir. Eğer kardeşler erkek ve kız olurlarsa erkeğin hissesi iki kızın hissesi kadardır. Allah size şaşırmanızı için hükümlerini açıklamaktadır. Allah her şeyi hakkıyla bilendir." (Nisa,4/176)

⁶⁶ "Allah, her mirasçıya mirastan hissesini belirledi. Artık hiçbir mirasçıya vasiyet caiz değildir" (Ebû Dâvud, "Buyû", 88; Tirmizi, "Vasâyâ", 5; İbn Mâce, "Vasâyâ", 6),

geçen eserde daha ayrıntılı ve kapsamlı ise de Bilmen'in bu çalışmadan yararlanmış olduğu verdiği aynı örneklerden⁶⁷ anlaşılmaktadır.

Eserde vasiyetlerle ilgili hükümler maddeler halinde yazılmıştır. Hükümler kanun maddeleri olmaya elverişli bir hukuk kitabı niteliğinde ele alınmıştır. Eser bu yönüyle Osmanlı Devleti'nin kanunlaştırma döneminde İslam Hukuku esas alınarak hukukçulara hazırlattığı "Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye" usulüne çok benzemektedir. Zira Mecelle'de de konuların genelinde mukaddime ve ilgili bölümler yer almaktadır. Mukaddimedede konuyla ilgili fıkıh terimlerine yer verilmiştir. Maddeler örnekleme yapılarak açıklanmıştır. Aynı metodu Ömer Nasuhi Bilmen "Kamus"unda da uygulamıştır. Bu metot birliği, kanunlaştırma dönemi ve sonraki dönemlerde bazı eserlerin kanun kitabı olmaya elverişli yapıda hazırlandığını, Ziya Efendi'nin "Emâli'l-Vesâyâ" adlı eserinin de bunlar arasında yer aldığını göstermektedir.

Ahmed Ziya Efendi'nin *Mecelle* üzerinde çalıştığı hatta onu şerh ettiği ifade edilmektedir.⁶⁸

Mecelle'nin kapsamı dışında kalan İslam Miras Hukukunun kanunlaştırılması amacına işaret eden eserin belli bir mezhebin hükümlerine göre hazırlandığı belirtilmese de Hanefi mezhebinin esas alındığı görülmektedir. Gerçi vasiyet konusunda dört mezhep arasında belirgin görüş farklılıkları bulunmamaktadır. Ayrıntıda bulunan bazı görüş ayrılıkları bir mezhep içindeki müçtehitler arasında da görülebilmektedir. Mesela, vasiyetin geçerli olması için kendisine vasiyet edilen *musa leh*in vasiyeti sarahaten veya delaleten kabul etmesi dört mezhep imamına göre şart iken Hanefi mezhebinden İmam Züfer, *musa leh*'in varis konumunda bulunmasından dolayı kabulünü şart koşmaz.⁶⁹

Eserde on ikinci ve otuz üçüncü maddelerde olduğu gibi bazen vasiyet hesaplamaları da yapılmıştır.

Eser, 'Besmele'den sonra **'üzerimize düşen görevi yerine getirdikten sonra'**⁷⁰ diyerek başlamaktadır.

⁶⁷ Mesela, "Vasâyâ"nın kırk birinci maddesinde verilen hüküm ve örnek *Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*'nun V, 142. sayfası, doksan beşinci maddesinde yer almaktadır.

⁶⁸ Caner Arabacı, Ahmed Ziya Efendi'nin *Mecelle*'yi şerh ettiği bilgisini Ali Osman Koçkuzu'dan aktarmaktadır. (Caner Arabacı, *Osmanlı Dönemi Konya Medreseleri*, s. 529 (280 nolu dipnot).

⁶⁹ Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuki İslamiye ve İstılahatı Fıkhiyye Kamusu*, İstanbul, 1985, V, 117-118.

⁷⁰ 'Ba'de edâ-i mâ vecebe aleynâ' ifadesinin tercümesi olarak verdiğimiz bu söz, Ömer Ziyaeddin Dağistani'nin 'Hukuk-i Selatın Hadis-i Erbaîn fi Hukuki's-Selatın' adlı eserinde şu şekilde devam etmektedir; 'Ba'de edâ-i mâ vecebe aleynâ mine'l-hamdi ve's-şükri lillahî ve's-salatü ve's-selâmü alâ Rasûlillahî ve'd-duau'l-vafir li-halifet-i Rasûlillah' (İsmail Kara, *İslam Siyasi Düşüncesinde Değişme ve Süreklilik Hilafet Risaleleri* (haz. Düccane Cündioğlu), İstanbul 2003, III, 4).

Buradan da anlaşılıyor ki, Ahmed Ziya Efendi 'Ba'de edâ-i mâ vecebe aleynâ' sözüyle muhtemelen, Allah'a hamd, şükür ve Hz. Peygamber (s.a.s.)'e salat ve selam ile Hz. Peygamber (s.a.s.)'in halifelerine duayı kasdetmektedir.

D. ESERİN OSMANLICA METNİNDEN ÇEVİRİSİ

BİSMİLLÂHİRRAHMÂNİRRAHÎM

Ba'de edâ-i mâ vecebe aleynâ,

Malumdur ki insan gerek hilkat ve gerek usul-i maişet ve muaşeretçe hayvanat-ı saireden pek farklıdır.

Levazım-ı hayatiye hususunda birçok şeye muhtaç bulunuyor. Gıda, libas, mesken tedariki lazım geliyor. Bunlara âlemde mebzul olarak tesadüf ederse de ebnâ nev'inden daha birçokları da aynı halde muhtaç buldukları için arzu ettiği ve inde'l-hace intifa' etmek üzere olup saklamak istediği bir şeyde kendisine aid bir hakk-ı rüchan olmadıkça o şeye el uzatmağı tecavüz ve mucib-i mücazat biliyor. Bilakis hakk-ı rüchanı mevcut olan bir şeye âhar tarafından taarruz olunursa kendisinde bir hiss-i müdafaa galeyan eder ve terk-i mudafaayı zillet ve meskenet tanıyor.

Beka-yı nesil için de bir zevceye ve onunla muaşeret ve ebnâ nev'inden sair ihvanı ve evladıyla birlikte yaşamak hususunda da aynı ihtiyaç ve müşkilata tesadüf ediyor. İşte şu ihtiyaç insana bir hakk-ı tasarruf ve malikiyetin subutunu müstelzim olduğu gibi bu hakkın muhafazası için de lazımu'l-icra bir kanun iktiza ediyor. Madem ki insan muhtaçtır tabiatının meylebileceği ve lüzumundan intifa' ve istifade için hıfz etmek üzere arzu ettiği şeyi âharın hakkına tecavüz etmemek şartıyla nerede bulursa almakta serbesttir. Bir kere aldı, ihraz etti mi ona malik olur; kendisine ve gayra mazarrat etmemek şartıyla o şeyde istediği gibi tasarruf eder.

İnsan ber-hayat oldukça bu ihtiyaçtan kurtulmaz. Fakat terk-i hayat ettikten sonra kabza-ı tasarrufunda bulunan emvalini ber-hayat ve muhtaç bulunanlara hedef-i taarruz olarak bırakıyor. Kimsenin tasarrufuna geçmeyecek hizane-i hilkatte mevcut olan emval için hakk-ı malikiyetin subuti ihtiyârî ve onu ihraza sarf-ı kuvvet ve mesai eden kimsenin ona malik olması muvafık-ı akıl ve hikmet ise de müteveffanın bıraktığı zahmeti çekilmiş hemen istifade ve intifaa amade bir mala malikiyet ve hakk-ı rüchanın sübutu ihtiyari olmayıp halkî olması ayn-ı hikmet ve ihtiyari bulunması mucib-i cidal ve mefsedettir.

Şu halde sebep-i mülk iki kısımdır.

Birincisi: Şira, istila, ittihad gibi ihtiyari;

İkincisi: İrs gibi ıztıraridir.

İkinci kısmın müstehikleri hangi ademler ve nisbet-i istihkakları neden ibaret olduğu tayin gayet mühimdir. Bu hususta nazar-ı itibara alınacak cihet behemahal medeniyet ve ravabıt-ı ictimaiyyeyi te'yid ve intizam-ı asayişî teşyide kâfi ve kâfil olmalıdır. Bu maksadın te'mini ise ebnâ-yı beşerin tabiat

ve yekdiğerine münasebetiyle derece-i ihtiyaç ve irtibatını öğrenmeye ve hakikatiyle bilmeye vabestedir. Bu marifet-i tâtme insana müyesser olmadığı için her kavim kendi vukuf ve adetleriyle mütenasip birer usûl tutarak terk-i hayat edenlerin emvalini o suretle iktisam edegelmışler. Afitâb-ı cihântâb-ı risâlet (sallallahu aleyhi ve sellem) Efendimiz'in ba'sinden mukaddem, mehd-i zuhur-i şeriat-ı ğarra olan ceziretü'l-arab ve bâhusus aktar-ı hicaziyede sakin akvam terikeye istihkak hususunda ata binmek, silah isti'mal etmek ve kabileyeye karşı vaki olacak tecavüzü men'le aşiretinin emval ve namusunu muhafazaya iğtinam-ı emvâle müstaid ve müteheyi' bulunmak cihetlerini nazar-ı itibare almışlar ve böyle nefsinin muhataraya atmaya amade bulunan taife-i ricalin bâd ü heva olan mirasa istihkaklarını muvafık-ı adl ve hakkaniyet tanımışlardı. Onun için meyyitin muhlefatını akrabasından harbe muktedir ricaler verirler. Kadınlar ile harb ü darbden aciz ihtiyarları, küçük oğlanları mahrum ederlerdi.

Mesela, bir adem vefat ettiğinde validesi, haremi birkaç kızıyla harbe muktedir biraderi yahut ammi bulunsa terikeyi biraderi yahut ammi alır, öbürleri hissedar olamazdı. Kezalik ihtiyar ve aciz pederi bulunsa yine mahrum olurdu. Vakta ki mihr-i münir-i İslamiyet tulu' ile bütün cihana neşri envar-ı adalet ve marifet etmeye başladı aheste aheste adât ve kavanin-i kadîme izmihlal ve i'tidale yüz tuttu.

Bu babda şeriat-ı mutahhara-yı İslamiyye evvela peder ve valideye ve bazı ekaribe vasiyet edilmeyi emr buyurdu. Bu suretle farz olan vasiyet malın sülüsünü tecavüz etmemesi lazım ve şayed musî muhalefet ve tecavüz ederse muteber olunmazdı.

Bir müddet bununla amel olunarak her iki taraf adl ve hakkaniyete tedrici ısıdırıldı. Ne öteden beri müstehik olanların gayz ve adavetini mucip olacak derecede hisseleri tenzil ve ne de mağdur edilmekte bulunanların galeyân ve tecavüzüne müsaade olundu. Belki bir selûb-i hikmet üzere nâsın adât ve ahlakı ta'dil ve tehzib buyuruldu. Zaten şeriat-ı İslamiyye de bu tarik-i tedric ve teenni -tahrîm-i hamr vesaire de olduğu gibi- bir sünnet-i mer'iyyedir.

Bir zamandan sonra rical ve nisanın varis yani akrabasının gerek az gerek çok neden ibaret ise malından muayyen hisseye müstehik bulunacakları beyan buyurularak adet-i kadimenin külliyyen duçar-ı tağayyür olacağı ilan olundu ise de hisseleri tayin buyrulmadı. O zaman terike taksim ve tefrik edilmeyip siham ve müstehiklerin tayini hakkında zuhur edecek emri sübhaniye intizar olunuyordu. Pek çok geçmeksizin nihayet hicret-i seniyyenin üçüncü senesi şevvalinden sonra hisseler ve müstehikler sureti kat'iyyede beyan ve ba'dema hiçbir varis için vasiyet caiz olamayacağı ilan buyruldu. Varis ile muris beyninde mevcut cüz'iyet ünsiyyet şefkat, muavenet, nusret ve daha başka mebna-yı medeniyet birçok hikmetler üzerine mü-

esses olan usul-i tevrîs ile ahkâm-ı vasaya beyne'l-İslâm bu suretle takarrur etmiştir.

Binaenaleyh bir ademin vefatıyla ihtiyacı munkatı' olan emval bu usul mucibince akraba-i taaluâtından ber-hayat olanlara intikal eder ve onlar da bila ihtiyar malik olurlar. Şurası malum olmalıdır ki mevt, meyyitin hal-i hayatında mutasarrıf ve vazı'u'l-yed olduğu cemi' emvalinden ihtiyacını kesmez çünkü mevt bir acz-i halisidir. İhtiyaca münafi olamaz. Ba'del-irtihal muhtaç olduğu cihete terikesinden mikdar-ı kâfi meyyitin mülkü olmak üzere sarf olunur. Tekfin, techiz mesarifi tesviye-i düyun, tenfiz-i vasiyet gibi.

Çünkü insan hayatında libas ve meskene muhtaç olduğu gibi mematında da muhtaçtır. Kezalik, azab-ı ahiretten kurtulmak için dünyada iken borcunu ödemeye nasıl muhtac ise öldükten sonra da muhtactır. Yine emvalinin bir miktarını sağlığında hayrata sarf ve tasarrufla nail-i mesûbât olmaya ihtiyacı gibi mukteza-yı beşeriyet olarak vaki olan kusurunu telafi ve tedarike irtihalinden sonra da muhtaçtır.

Binaenaleyh sülüsünü tecavüzle varise mazarrat etmeyecek surette maldan bir miktarında ba'de'l-mevt tasarrufu nafiz olur.

İfadât-ı sabıkadan müstebân olduğu üzere emval ve hukuka ba'del mevt taalluk eden ahkâm üç kısımdır. Çünkü meyyitin mukaddemen vazı'u'l-yed olduğu metrukâtına taalluk eden hak ya müteveffanın hayatında hakk-ı abd olarak vacib ve lazim olmuştur; ya böyle değildir.

Birinci kısım deyn ve ecel-i deyn gibi zimmete yahut vedâi' ve mağsubun reddi gibi a'yâna taalluk eden haklar olup Ahkâm-ı Mecelle'de beyan olunmuştur.

İkinci kısım gelince o da iki nev'idir. Zira ba'del mevt vacib ve sabit olacak hakkın vücup ve lüzumu ya meyyitin hal-i hayatındaki tasarruf-i kavlisine mevkufdur ya değildir.

Nev-i evvel kitabü'l-vasayâda nev'i sani ilm-i feraizde bahs ve beyan olunur.

Şu halde evvelen ahkâm-ı hayatiyeye şebih olan vasayâdan saniyen feraizden bahs olunmak icab eder. Ve billahi't-tevfik.

KİTABÜ'L-VASAYA BİR MUKADDİME İLE İKİ BAB VE BİR HATİMEYİ HAVIDİR

Mukaddime vasiyetin taksim ve ta'rifi ve ba'zı ıstılahat-ı fihriyye beyanındadır.

1. Madde:

Vasiyet ve îsâ ikisi bir manaya olup ikiye munkasımdır.

Birincisi: Bir adam kendi malına vefatından sonra ahara teberru tarihiyle malik etmektir. Buna “vasiyet bi'l-mâl” denir.

İkincisi: Bir kimsenin diğer birine kendi vefat ettikten sonra malı ve küçük çocuklarının tesviye-i umuru hususunda tefviz-i tasarruf etmesidir. Buna da “vasiyet bi't-tasarruf” denir.

2. Madde:

Musi, vasiyet eden adam ki meyyitdir.

3. Madde:

Musa bih, vasiyet olunan şey ki ayn yahut menfaatten ibarettir. Buna da vasiyet denir. Binaenaleyh vasiyet lafzı hem musa bih hem isâ, manasında isti'mal olunur bir lafz-ı müşterekdir. İsâ' manasında çok kullanılır.

4. Madde:

Musa leh, kendi için vasiyet olunan ve musa bihe müstehak olan adamdır.

5. Madde:

Musa İleyh, kendisine tasarruf tefviz olunan kimsedir. Bu ademe vasi de denilir.

6. Madde:

Vesaya vasilik demektir.

BAB-I EVVEL

VASİYET Bİ'L-MAL HAKKINDADIR

7. Madde:

Vasiyetin sebebi dünyada hayır ile yâd olunmak ahirette derecât-ı ulyaya nail olmaktır.

8. Madde:

Rüknü, falana şu kadar şeyi veya filan şeyi vasiyet ettim demek ve buna mümasil bir söz söylemektir. Dili tutulan ademin işaretiyle vasiyet sahih olmaz. Fakat mevtine kadar yahut bir sene miktarı bu tutukluk imtidad ederek işareti işaret-i ma'hude halini alır ise o vakit ahras hükmünde olarak muteber olur. Binaenaleyh bir kimse marazının şiddetinden ve kemal-ı za'fından söylemeye takatı yok lakin aklı başında iken şu yolda vasiyet ettiğimi deyn-i ademe başıyla et diye işaret edip söylemeye kadir olmaksızın musırren vefat etse bu vasiyet sahih olur.

9. Madde:

Vasiyetin şartı yedir.

Birincisi: Musinin teberru ve temlike ehil olmasıdır. Binaenaleyh memlûkun, mecnunun, ma'tuhun, bil-küllîye akli zail olan marizin, sağîrin vasiyeti sahih olmaz.

Fakat sağîr-i mümeyyiz techiz ve defni hakkında vasiyet ederse istihsanen caiz olur.

İkincisi: Musa bihin deyn ile müstağrak olmamasıdır. Terikesi duyunundan artmayan ademin vasiyeti nafiz olmaz.

Üçüncüsü: Musa leh vasiyet zamanında hakikaten yahut cenin gibi takdiren ber-hayat olmaktır. Cenin gerek musa leh ve gerek musa bih olsun vakt-i vasiyetten itibaren altı aydan ekal bir müddette doğması şarttır.

Dördüncüsü: Musa leh musiyi bi'l-mübaşere katl etmiş bâliğ olmamaktır. Katil bâliğ-i mübaşir olduktan sonra katli gerek amden ve gerek hataen vaki olsun hakkında vasiyet sahih olmaz. Eğerçi mübaşir değil, mütesebbib ise sahih olur.

Beşincisi: Musa leh musiyi ba'del vefat varis olmamaktır. Musa lehin varis olup olmaması için vakt-i temlik nazar-ı itibare alındığı cihetle hin-i vasiyette musa leh varis ba'del vefat gayra varis olsa vasiyet sahih ve aksi halinde sahih değildir.

Mesela, oğlu olmayan bir adem biraderine bir mal vasiyet edip ba'dehu bir oğlu dünyaya gelse vasiyet sahih olur. Lakin mahdumu hayatta iken vasiyet edip de sonra vefat ederek biraderi varis olsa sahih olmaz. Marizin varise deyn ikrarı bunun aksinedir.

Altıncısı: Musa bih musinin vefatından sonra akitlerden biriyle temlik kabil bir şeyi almaktır.

Bahçesinde hasıl olacak meyveyi vasiyet sahihtir. Zira hal-i hayatta akd-i muamele ile temlik caizdir. Lakin zaman-ı vasiyette kuzilaci olmayan koyunlardan doğacak kuzularını vasiyet sahih olmaz. Çünkü hayatında ukuddan bir akid ile temlik mümkün değildir.

Yedincisi: Musinin vefatından sonra malının sülûsi musa bihe müsait olmaktır. Sülûsten fazla hakkında vasiyet nafiz olmaz. Sülûsün kifayet ve adem-i kifayetinde itibar yine vefattan sonrayadır.

10. Madde:

Musa lehin varis ve musa bihin sülûsden fazla olmaması gibi mücerred vereseyi zarar ve ezadan vikaye ve dâinin hakkını muhafaza için itibar edilen şartlar mevcut olmadığı surette verese veya dâin razı olsalar vasiyet nafiz olur.

Binaenaleyh bu şartların ba'zısı vasiyetin sıhhati bazısı da nefazının şartıdır. Bunda icazet veren dâin ve varisin sağir olmaması tasarrufat-

kavliyyeye ehil olması ve icazetin musinin vefatından sonra vaki olmuş bulunması lazımdır.

Kable'l-vefat icazet muteber olmadığı gibi ba'del-vefat verdiği icazetten hiçbir varis ve dâin dönemez. Zira "sakıt avdet etmez." Verese ve dâinlerden bazısı razı olsa hissesi miktarı nafiz olur.

11. Madde:

Vasiyetin hükmü musa lehe musa bihin milk-i cedit olmasıdır. Hatta musa bih cariyeye olsa hamil ise vaz-ı hamlden değil ise bir hayız görmeden o cariyeyi musa leh istifraş edemez. Kezalik musa leh musa bihi ayb sebebiyle red edemez.

12. Madde:

Vasiyet kendisine taalluk eden hüküm-i şer'i itibariyle dört kısımdır:

a- Duyun-i mechule, redd-i vedî'a, keffarat, hac, zekat, fidye-i salat ve siyam hususundaki vasiyet vacib.

b- Ecanib ve akaribinden zengin olanlara vasiyet mübah;

c- Ehl-i fisk ve maasiye vasiyet mekruh;

d- Verese ğani ve yahut hisse-i irsiyyeleriyle müstağni oldukları surette malının sülüsünden biraz noksanını fukaraya vasiyet menduptur.

Verese fakir ve mirasla müstağni olmayacaklar ise vacip olmayan vasiyeti terk evladır.

Veresenin ğani yahut miras ile müstağni olabilmeleri vasiyet çıktıktan sonra her birinin hissesine dört bin dirhem isabet etmeye vabestedir. Bu dirhem "vezn-i seb'a" namıyla maruf olan dirhem-i şer'idir.

Mecidiye yirmi kuruş hesabıyla takriben on bin kuruş tutar. Çünkü dirhem-i şer'i on dört ve dirhem-i örfi on altı kırattan ibaret olup mecidiye de vasati olarak yedi dirhem-i örfi itibar edilebileceğine binaen $(4000 \times 14 : 16 : 7 \times 20 = 10.000)$ olur.

13. Madde:

Vasiyet ancak musinin mevtiyle lazım ve musa lehin kabulüyle tamam olur. Binaenaleyh musa hayatında vasiyetinden kavlen veya fiilen rucu edebilir. Rucu-i kavli: "vasiyetten rucu ettim" demek veya bu manayı açıktan ifade eder bir söz söylemek ile olur. Rucu-i fiili kumaşı biçip dikmek gibi mağsubtan malikin hakkını kat' edecek bir fiile tasaddi etmek yahut ebniye inşası gibi musa bihde teslime mani bir ziyade vücuda getirmek yahut bey' gibi musa bihden mülkünü izale etmekle olur.

Bir kimse vasiyet ettiği bir malı satsa sonra satın alsın yahut hibe etse ba'dehu rucu etse vasiyetten rucu etmiş olur. Lakin musa bih olan bir libası

yıkamak, vasiyetim yok diye inkâr etmek yahut vasiyetlerimi teh'ir ettim demek rucu değildir. "Vasiyetim batıldır" yahut "terk ettim" demek rucu ad-dolunur. Kezalik "Zeyd'e olan vasiyetim Amr'adır" derse evvelki vasiyetten rucu etmiş olur ve Amr musa leh olarak ikinci bir vasiyet tahakkuk eder.

14. Madde:

Vasiyetin hükmünün sübutu musinin vefatından sonra olacağından kable'l mevt musa lehine red ve kabulü batıldır.

15. Madde:

Musa leh musa bihe mülk-i cedid olmak üzere malik olacağından ve hiçbir kimse bir kimseye rızası olmayarak mülk isbatına salahiyettâr olması mukarrer bulunduğundan musa bih musa lehine mülküne ancak kabul ile dahil olur. Fakat musinin vefatından sonra musa leh dahi red ve kabul etmeksizin vefat ederse musa bih musa lehine veresinin malı olur.

16. Madde:

Hakikaten yahut evvelen musi ve ba'dehu musa lehine mevte suretinde olduğu gibi delaleten kabul tahakkuk ittiğinde vasiyetin hükmü olan mülk sabit olur, teberruat-ı sairede olduğu gibi kabza bunda lüzum yoktur. Kabû-lün lüzumu musa leh bi's-şahs muayyen ve kabulü mümkün olduğu takdircedir. Amma muayyen olmaz yahut kabulü mümkün değilse kabule lüzum yoktur. Mutlaka fukaraya, mesalih-i mescide, hacca, gazaya, cenine vasiyet gibi.

17. Madde:

Müslimin müslime, gayri müslimin gayri müslime vasiyeti sahih olduğu gibi, müslimin gayri müslime, gayri müslimin müslime de vasiyeti sahih olur. Lakin müslimin gayri müslime vasiyetinde gayri müslim dar-ı harbte sakin ehl-i harb ve mürted olmaması şarttır.

18. Madde:

Tebea-i gayri müslimenin vasiyeti dört kısımdır:

- a- Ya hem kendi mezhebince ve şer'an masiyet olur, yahut
- b- Her ikisine nazaran ibadet olur yahut,
- c- Şer'an masiyet mezhebince ibadet yahut,
- d- Bunun aksi olur.

Birinci ve dördüncü kısımlarda muayyen ademler zikrolunmuş ise onlara temlik olmak üzere sahih olur, değilse sahih olmaz. İkinci ve üçüncü kısımlarda mutlaka sahih olur.

19. Madde:

Bir adem malik olduğu hayvanın veya cariyesinin karnındaki haml ve ceninini müstesna tutarak yalnız anasını vasiyet etse sahih olur. Zira “kendi başına akdi sahih olan şeyin istisnası da sahih olması” kaide-i mukarraradır. Yalnız haml ve ceninin vasiyet edilmesi caiz olacağı yukarıda beyan olunan şeraitten müsteban olduğu cihetle vasiyet de istisnası da sahih olmak icab eder.

20. Madde:

Haml istisna edildiği halde -musinin vefatından sonra musa lehine kabulü ve terikenin taksiminden evvel musa biha doğursa eğerçi anasıyla yavrusunun kıymeti sülüsü tecavüz etmez ise ikisi de musa lehindedir. Tecavüz ederse evvelen anasından saniyen yavrusundan ikmal etmek üzere sülüs miktarını alabilir, fazlası veresindedir. Eğerçi viladet taksim ve kabulden sonra olur ise her ikisi de musa lehindedir.

21. Madde:

Vasiyetin şartta taliki caizdir. Binaenaleyh bir mariz; “Şu hastalıktan vefat edersem şu kadar kuruş falan cihete vasiyetim olsun” dese badehu o hastalıktan şifayâb olsa vasiyetin hükmü kalmaz. Kezalik dâin medyuna hitaben; “Ben vefat ettiğimde sen bana olan borcundan beri ol” dese bu sözü vasiyet olduğu için sahih olur. İbra olsa sahih olmazdı. Zira ibranın şart-ı gayr-ı vakıa ta’liki sahih değildir. Bu surette; “Sen öldüğünde beri ol” dese bu sözün vasiyete ihtimali olmadığı için ibra ve gayr-i sahih olur.

Lakin hal-i marazında ettiği vasiyette böyle talik’a dair bir şeyi söylemeyip mutlak olarak vasiyet ettikten sonra kesb-i afiyet ile birçok seneler ber-hayat kalsa vasiyete hâlel gelmez.

22. Madde:

Musa bihin meçhul olması vasiyetin sıhhatine mani değildir. Yalnız o meçhulü veresinin beyan etmesi lazımdır. Az-çok kıymetli bir şeyi beyan edip musa lehe teslim etmek üzere vereseyle cebr olunur. Meçhulu vasiyet; “Malın bazısını yahut bir miktarını vasiyet ettim” demek gibidir.

23. Madde:

Musa lehine vasiyette mezkûr olmaması vasiyetin sıhhatine mani olmaz, fukaraya sarf olunur.

Mesela, “Malın şu kadarını vasiyet ettim” dese de fazla söz söylemese vasiyet sahih olur ve musa bih fukaraya verilir. “Malın sülüsünü hayrata vasiyet ettim” dese köprü ve mescid binasına ve talebe-i ulûma sarf olunur.

24. Madde:

Musa lehine bi’ş-şahs tayin olunmamış “Yalnız fukaraya” diyerek cinsi

beyan olunmuş ise bu mekule musa lehin bazı kayıt ile tahsisine itibar yoktur.

Mesela, "Fılan belde veya mahallenin fukarasına" diye vasiyet etse başka mahallenin fukarasına sarf caiz olur. Fakat o mevkiin fukarasına sarf olunmak efdaldır.

Kezalik, huccacın fukarasına dense, askerın fukarasına ve diğerk fakire sarf olunabilir.

25. Madde:

İhtiyaç manasını muş'ir bir vasıf zikriyle tarif olunan musa lehler gayr-ı mahsur olurlar ise ağniyaları vasiyete dahil olmaz.

Mesela, mahbuslara, yetimlere, borçlulara, kötürümlere diye vasiyette bunların ağniyası dahil olmaz.

Fakat mesela, "Mekke mücavirlerine" der ve bunlarda mahsur ve ma'dûd kimse olurlar ise ağniya ve fukarasına ale's-seviye tevzi' olunur. Yüz neferden ziyade olan kavm, kavm-i ğayr-i mahsurdur. (mecelle, 1646) Keza fi'l-Bahr fi vasiyyeti'l-ekârib.

26. Madde:

Falan mahallenin delikanlılarına yahut falan esnafa ta'biri gibi ihtiyaç ifade etmeyen bir lafız ile tarif olunur ve anlarda gayr-i mahsur olurlar ise vasiyet batıl olur.

27. Madde:

Komşuya vasiyet musinin evine muttasıl olan komşuya haml olunur ve bunda malik sakin, erkek, kadın, müslim, gayr-i müslim, sağır, kebir dahil olur. Lakin bunlar gayri mahsur iseler muhtaç olanlarına verilir.

28. Madde:

Falanın evladına diye vasiyette o ademin sulbî evladının zukur ve inasına musavât üzere, "Veresesine" dediğı takdirce ikili birli tevzi' olunur.

29. Madde:

"Malımın mesela, sülüsünü mescide vasiyet ettim" dese sahıh olur. Fakat "Mescide sarf olunmak üzere vasiyet ettim" demek evladır. Bu surette musa bih mescidin kandiline mesarif-i tenviriye ve ta'miriyesine sarf olunur; tezyinatına sarf olunmaz. Fakat mescid eğerçi Mısru'l-Kahire'nin Camiu'l-Ezher'i gibi mesken talebe ve me'va-yı fukara ise onlara sarf olunmalıdır.

30. Madde:

Ma'dum olan musa leh bir şeye müstehik olmaz. Binaenaleyh, "Falan ve falana sülüsümü vasiyet ettim" dediğinde bunlardan birinin zaman-ı vasi-

yette vefat etmiş bulunduğu zahir olsa sülüsün mecmuunu ber-hayat olana vasiyet etmiş olur. Fakat icab-ı vasiyet sahih olduktan sonra musa lehlerden birinin istihkaka ehliyeti zail olarak vasiyetten çıksa kendisine isabet edecek hissede vasiyetten hariç olup diğer müstehik ancak kendi hissesini alabilir. Mesela, sülüs-i mal muayyen iki ademe vasiyet olduktan sonra bunlardan biri musiden evvel vefat etse hayatta olan ancak sülüsünün nısfına müstehik olabilir. Kezalik, ecnebi ile varise vasiyet olunan meblağ-ı malumun, yalnız nısfı ecnebinindir.

Hülasa bir musa leh eğerçi vasiyete dahil olduktan sonra fıkdan-ı şart ve yahut zeval-i ehliyetten dolayı vasiyetten çıkar ise diğer musa leh hakkında ziyadeyi mucib olmaz.

Ve eğer esasen ehliyet mefkud olduğu için vasiyete dahil olmamış ise musa bihin tamamı diğer musa lehin olur. Mesela, “Zeyd ile duvara meblağ-ı ma'lumu vasiyet ettim” dediğinde meblağ-ı mezkûrun cümlesini Zeyd'e verilir. Lakin “Zeyd ile -ben öldüğümde fakir bulunur ise- Amr'a şu kadar kuruş vasiyet ettim” dediği halde musinin vefatında Amr ğani bulunsa Zeyd musa bihin nısfına müstehak olur.

31. Madde:

Mevâdd-ı ânifede olduğu gibi musa lehler muayyen ademler ise icabın sıhhatinde itibar zaman-ı vasiyete, muayyen değiller ise musinin vefatı zamanıdır.

32. Madde:

Musa bihin hisse-i şayia veya mal-ı müşterekten muayyen bir miktar olması vasiyetin sıhhatına mani değildir. Binaenaleyh müşterek haneden muayyen bir odanın vasiyeti caiz olur da musinin vefatından sonra hane taksim olunduğunda o oda musinin hissesine isabet eder ise musa lehe verilir. İsbet etmezse; isabet eden diğer kısımdan o odaya bi'l-mesaha müsavi bir miktar verilir. Bu surette vaki olan ikrarın hükmü de aynı böyledir.

33. Madde:

Musa leh müteaddid olduğunda her birine verilecek hisse hakikaten yahut takdiren tayin edilmemiş ise müsavat üzere ve hisse beyan olduğunda surette sehimlerin mecmu sülüsü tecavüz etmez ise hisseleri nisbetinde taksim olunur. Mecmu-ı sihamın sülüsü tecavüzünde bi'z-zarure sülüsten fazla hakkında verese razı olmadıkça vasiyet nafiz olmayacağından musa lehler yalnız sülüse müstehik olacakları malumdur. Fakat bu sülüsün tevzii tafsile muhtaçtır.” Şöyle ki:

Musa lehlerden her birinin hissesi sülüs ile rub' yahut sülüs ile sūdüs gibi sülüsü tecavüz etmezse sülüs-i mal her birine vasiyette mezkûr hisse nisbetinde ve eğer tecavüz eder ise ale's-seviye taksim olunur. Mesela: Bir

sülüs Zeyd'e ve diğer bir sülüs de Amr'a vasiyet olursa verese ziyadesine razı olmadıkça yalnız bir sülüs bi hükmi'n-nisbe münasefeten taksim olunur.

Birine sülüs diğerine sūdüs tayin olunduğunda sülüsün sūdüsü, sūdüs sahibine sülüsani sülüs sahibine verilir zira $1/3 \ 1/6 = 2/6 \ 1/6$ ifadesinde suretlerin yekunu üçe bâliğ olduğundan sülüsün üçte ikisi sülüse, biri sūdüse ait olur.

Ama "Zeyd'e sülüs, Amr'a mecmu-ı mal" der ise sülüs münasefeten taksim edilir. Çünkü sülüsten fazla hakkında vasiyet nafiz olmayacağından yalnız bir sülüs iki ademe vasiyet edilmiş gibi olmuştur.

Birine sülüs diğerine nısf tabirinde yine böylece tasnif edilir. Tafsilat-ı mezkûrede ancak sülüs, rubu', nısf ve bunlara mümasil cüz-i şayi hakkında caridir. Derahim-i mürsele yani "Şu kadar kuruş falana, şu kadar kuruş falana" suretinde vaki olan vasiyetlerde musa bihlerin yekünü sülüsü tecavüz ettiği; verese dahi rıza göstermediği halde vasiyet yine sülüs hakkında muteber olur ise de sülüs musa lehlere mutlaka nisbet üzere taksim olunur. Yani ziyade para vasiyet olunan musa lehe ziyade, az para vasiyet olunana azlığı nisbetinde az vermek lazım gelir.

Mesela, Zeyd'e otuz, Amr'a altmış lira vasiyette terike doksan lira çıksa Zeyd'e on, Amr'a yirmi lira vermek icab eder. Zira Zeyd'e ait olan otuz lira doksan liradan ibaret olan hisseler yekûnunun sülüsü ve Amr'a raci' olan altmış lira ise doksanın sülüsani olduğu cihetle terikenin sülüsü olan otuz liranın sülüsü olmak üzere on lira Zeyd'e, sülüsani olmak üzere yirmi lira Amr'a verilmesi lazım gelir.

Umumi olarak diyebiliriz ki musa lehlerin her birine tahsis olunan paranın miktarı (d) terikenin sülüsü (h) ve hisselerin yekünü de (k) ile irae olduğu surette $\frac{hd}{k}=m$ ifadesi hasıl ve bu vechile taksim olunur.

k

$$30 \times 90 / 30 = 10, 30 \times 60 / 90 = 20$$

34. Madde:

Musa bihin ayn olması caiz olduğu gibi menfaat veya ğalle olması dahi caiz olur. Mesela müddet-i malume ve yahut ebeden bir hanenin süknasını veyahut bir hayvan ve kölenin isti'mali ve istihdamı ve yahut bunların ğallesini vasiyet sahihtir. Bu suretlerde haneye ve hayvana sülüs müsait ise musa lehe teslim olunur. Sülüs müsait değil ve bunlardan maada malı da yok ise hane eslasen taksim ve hayvan muhayee edilir. Ğalle, bir arsanın hasılat ve kirası ve bir hayvan veya kölenin ücreti ve bunlara mümasil olan şeylerdir.

35. Madde:

Musa leh bi'l-menfaat musa bihi icar edemez. Kezalik musa leh bi'l-

ğalle dahi istihdam ve intifa' edemez.

36. Madde:

Bir malın rakabesini yani kendisini bir ademe, menfaatini de diğer ademe vasiyet sahih olur ve musa leh bi'l-menfaat vefat ettiğinde mal musa leh bi'r-rakabeye verilir.

37. Madde:

Muhtelif cihetlere tahsis edilmiş birkaç vasiyet ictima' eder ve sülüs mal bunların umumuna kifayet etmez ise farz olan vasiyetlere evvelen sarf ve eğerçi artar ise farz olmayan vasiyetlere ondan sonra sarf olunabilir. Şayet vasiyetler hükmünce müsavi olur ise meyyitin vasiyette ibtida söylediğine evvelen sonra zikrettiğine ba'dema sarf olunur.

Yani bu suretteki tertib-i zikriye riayet olunur. Suret-i ulâda riayet olunmaz.

38. Madde:

Musa bih itibariyle vasiyet üç kısımdır.

Birincisi: Musiye mevcut ve muayyen bir mal ve sülüste müsait olmaktadır. Bunda musa leh muda' ve musa bih verese yahut vasinin yedinde vedia hükmündedir. Hatta bila teaddi telef olsa zaman lazım gelmez.

İkincisi: Musa bih sülüs, rubu' gibi bir cüz-i şayi' olmasıdır. Bunda da musa leh varis ile şerik hükmündedir. Onun için vasiyetten sonra musi biraz daha mal kazanıp ba'dehu vefat etse hin-i vefatında mevcut olan maldan musa leh hissesini alır. Verese; "Terikenin şu kadarı vasiyetten sonra hasıl olan maldır. Senin onda hissen yok diye musa lehe müdafa'a edemez.

Hatta musi vefatından sonra bir şeye malik olsa musa lehin o malda da hissesi olur.

Üçüncüsü: Musa bih, "Derahim-i mürsele" yani "falan mal" veya "şu kadar hisse" denmeyip "şu kadar kuruş" diye tayin olunmuş bulunmasıdır. Bunda musa leh "ğarim" yani "alacaklı" hükmündedir. Ba'de'l-vefat terikede o miktar nakid var ise musa lehe verilir. Yok ise deyn gibi terike satılıp tesviye olunur. Fakat bu deyn duyun-i saire gibi olmayıp evvelen deyn-i sıhhat, saniyen deyn-i maraz, salisen deyn-i vasiyet ifa ve duyun-i saire mecmuu maldan, deyn-i vasiyet ise sülüsten eda olunur.

39. Madde:

Hareminden başka varisi olmayan bir zat malının küllisini bir ademe vasiyet etse haremi icazet vermediği surette terikenin altıda biri hareminin, beşi musa lehin olur. Bu meselede vasiyet eden zevce olup terike hareminden zevcine kaldığı farz olursa terikenin sülüsü zevcin, sülüsani musa lehin olması lazım gelir. Çünkü musa leh evvela sülüsü alır ba'dehu taksime girer.

40. Madde:

"Beni falan kabristana falan zatın civarına defnedin" diye vasiyette mahalli mezkure nakil mesarif-i mucib olmaz ise riayet olunur. Lakin "Ha-neme defnedin" derse sahih olmaz.

41. Madde:

"Kitaplarımı benimle beraber defnedin" derse kitapların defni caiz olmaz. Fakat içinde kimsenin asla fehmedemeyeceği yahut diyanete ve cemiyet-i beşeriyeye muzır şeyler var ise o vakit defn olunmalıdır.

BABU'S-SÂNÎ

VASIYYET Bİ'T-TASARRUF VE VASİ HAKKINDADIR

42. Madde:

Vasiyet bi't-tasarruf icab ve kabul ile münakıd olur. "Bana vasi ol", "Ben öldükten sonra küçük çocuklarıma bakmayı taahhüt et", "Borcumu öde", "Vasiyetlerimi tenfiz et", "Sen benim vasimsin" demek ve bunlara mümasil bir söz söylemek icabdır.

43. Madde:

"Bana vasi olmak şartıyla sana yüz kuruş" dese o adem vasi ve şart batıl olur. Bu yüz kuruş vasi hakkında vasiyet olmuş olur da sülüsten itibar edilir. Kezalik "Vasiyetlerimi tenfiz için seni bin kuruşa isticâr ettim" derse ba'de'l-mevt icare batıl olacağından bu bin kuruş yine sülüsten itibar edilir. Bu sözüyle musi icab etmiş olur.

44. Madde:

İcabın kabule mukarin olması lazım değildir. Musa ileyhin bir müddet sonra hatta musinin vefatından sonra kabulü sahihtir.

45. Madde:

Kabul, musinin vefatından sonra vaki ise kabul ile, hayatında ise musinin vefatıyla vasiyet lazım olur. Binaenaleyh musinin icabından sonra musa ileyh sükut edip red ve kabul etmediği takdirce ba'de'l-mevt musa ileyh muhayyerdir. Dilerse kabul, dilerse red edebilir. Kabul ettikten sonra rucu' edemez. Lakin bu surette ba'de'l-vefat, "Reddettim" dedikten sonra kabul ettim dese kabulü sahih olur. Fakat, "Reddettim" deyince hakimü's-şer' burada infaz ile musa ileyhi vasiyetten ihraç ettikten sonra kabul edecek olursa sem' ve itibar edilmez.

46. Madde:

Musinin hayatında kabul vaki olduktan sonra musi rucu' edebildiği gibi musa ileyh dahi rucu' eder. Lakin rucu'undan musiyi haberdar etmesi şarttır. Hatta musa leh suret-i sâlifede musinin gıyabında rucu' edip haber-i

rucu' musiyeh vasil olmadan vefat eylerse rucu' sahih olmayıp musa ileyh vesayetden kurtulamaz.

47. Madde:

Kabul kavlen olduğu gibi fi'len de olabilir.

Mesela, musa ileyh lisanen kabul etmeksizin ba'de'l-vefat terikeden bir miktarını satsa vasiyet lazım ve bey' nafiz olur. Musa ileyh kendisinin vasi tayin olunduğundan gerek haberdar olsun, gerek olmasın çünkü vesayet vekalet gibi ancak asilin hayatında sabit olan niyabet değildir. Belki veraset gibi hilafettir.

Verasetin subutu varisin varis olduğundan haberdar olmasına tevakkuf etmediği gibi vesayetin subutu da tevakkuf etmez.

48. Madde:

Musinin vasayasından bazısını tenfiz etmek verese için bir şeyi iştirâ etmek, müteveffanın borcunu ödemek gibi şeyler aynı terikeden bir şeyi satmak gibi hep kabul-i fi'lidir.

49. Madde:

Meyyitin malında vasinin tasarrufu nafiz olması vasînin velayete ehil olmasına yani âkıl bâliğ hür musi müslim ise müslim adil ve emin olmasına mütevakıftır. Eğerçi musi bu evsafı haiz olmayanlardan birine vasiyet ederse hakimu's-şer' bunları vesayatten ihraç ile diğer bir ehlini nasb eder.

50. Madde:

Velayete ehil olmayan vasiler hakimin ihracından mukaddem ehliyet kesb etseler sonra hakim ihrac edemez. Mesela, sabi vasi tayin olunup ba'dehu bâliğ olsa mücerred, "Vasiyet zamanında sen sabi idin" diye hin-i bulduğunda hâkim azl edemez.

51. Madde:

Vasinin umuru vasiyeti icradan aczi sabit olur ise hakim bir vasi daha tayin ve ilave eder. Ve hiyaneti tahakkuk ederse azl eder. Lakin emin ve muktedir oldukça azl edemez.

52. Madde:

Vasinin taaddüdü caizdir. Vasi müteaddid ise (gerek ayrı ayrı tayin olunsunlar, gerek def'aten akd-i vahid ile vasi olsunlar) meyyitin malında münferiden tasarrufu caiz olmaz; diğerinin iznine mevkuf olur. Fakat techiz ve tekfin mesarifi, meyyitin hukuku hakkında mahkemede husumet, tıfl-ı sağırin muhtaç olduğu şeyleri iştirâ, tıfl için kabul-i hibe, muayyen vedianın reddi, muayyen vasiyetin tenfizi, telef olması me'mul olan malın bey'i, dö-külmüş, saçılmış malın cem'i, bey'-i fasidin reddi, terikenin hıfzı gibi mevaki-

ı zaruret bu hükümden müstesnadır.

53. Madde:

Müteaddid vasilerden biri hin-i vefatında ber-hayat olan vasiye yahut ahar bir ademe vasiyet eder ise hakim diğer vasi ilavesine lüzum yoktur. Eğerçi vasiyet etmemiş ise ahar bir vasi daha ilave eder.

54. Madde:

Meyyit vasi tayin etmediği surette hakim tayin eder. Meyyitin tayin ettiği vasiye, "vasi-yi muhtar" hakim tayin ettiğine, "vasi-yi mansub" denir.

55. Madde:

Vasi-yi muhtar, vefatında kendisine bir vasi tayin etse o vasi hem kendi terikesi hem meyyit olan terikesi hakkında vasi olur.

56. Madde:

Vasi gaib olan verese tarafından musa leh ile terikeyi iktisam etse caizdir. Hatta ba'de't-taksim vereseye ait olan mal vasinin yedinde bilâ teaddî telef olsa musa lehin aldığı malı taksim edeceğimiz demeye; musa lehe rucu'a hakları yoktur. Fakat musa leh tarafından vasi terikeyi iktisam etse sahih olmaz. Binaenaleyh vasi yedinde musa lehin sehmi telef olsa terikenin bakiyesinin sülüsünden musa leh hissesini alır. Şöyle ki terike-i bakiyenin aynı verese yedinde baki ise onlardan musa leh hakkını alır. Şayet helak olmuş ise vasi yahut vereseden hangisini isterse tazmin ettirir.

57. Madde:

Vasi bedel-i hac için tayin olunan meblağı terikeden aldıktan sonra kendi yedinde yahut hacca gidecek zatın yedinde bilâ teaddî telef olsa terike-i bakiyenin sülüsünden yine bir adem hacca gönderilir.

58. Madde:

"Ğurema" yani alacak sahiplerinin haberi olmaksızın vasi terikeden bir malı satsa bey'i sahih olur.

59. Madde:

Vasi sağirin terikeden hissesini satıp semeni yedinde telef olduktan sonra mebia müstehak zuhur etse vasi müşteriye zamin olduğu semeni sağirin malından alır. Sağir de vereseye rucu' eder.

60. Madde:

Vasi ahar diyara gidecek olur ise sağirin malını da beraber götürbildiği gibi mudarebe yahut bida'a veya vedî'a yahut sağirin deyni ve kendi deyni için rehin suretiyle ahara verilebilir.

61. Madde:

Vasi sağirin malını kendi deynine rehin verdiğiinde malı telef olur ise borcundan rehinin helakiyle sakıt olan mikdarı sağire zamin olur.

62. Madde:

Sağire ait olan hususta vasi-yi uhra bey' ve şira ve isti'cara tevkil edebilir.

63. Madde:

Vasi yetimin malını mudarebe suretiyle isti'mal edebilir. Lakin evvel emirde vasi kendi için mudarebe tarikiyle ticaret etmek üzere muameleye bed' ettiğiine işhad etmek şarttır. Eğerçi işhad etmemiş ise vasinin satın aldığı mal yetimin olur.

64. Madde:

Yetimin malını velev ıvaz mukabilinde olsa bile hibe edemez.

65. Madde:

Kârı yetime ait olmak şartıyla yetimin malıyla ticaret etmek üzere vasiye cebr olunmaz. Kendi arzusuyla ticaret ederse caizdir. Kârı nefesine ait olmak üzere ticaret ederse re'su'l-mâlı zamin olur. Kârı vasiye ait olarak yetimin onda hakkı olmaz ise de mezkûr kâr ile intifa' etmeyip tasadduk etmek üzere diyaneten emr olunur.

66. Madde:

Sağirin malını vasi kendi havayıcına sarf ettikten sonra, sarf ettiği mikdar-ı parayı yerine koysa zamandan kurtulamaz. Meğer ki yetim bâliğ olup da vasi meblağ-ı mezkûru teslim ede yahut sağir için ona mukabil bir mal alıp da şahitlere: "Benim yetime şu kadar borcum vardır. İşte ona mukabil şu malı yetim için alıyorum" diye işhad eder ise o vakit zamandan beri olur.

67. Madde:

Tohum yetimden olmak üzere tarlasını vasinin ortak ziraat etmesi caiz değildir. Tohum vasi tarafından olduğu takdirce tarlanın başka surette idaresinden ortak eklemesi yetim hakkında hayırlı olur ise bu muzaraa o vakit caiz olur.

68. Madde:

Yetim hakkında hayırlı olmak şartıyla vasi yetimin medyunlarından havale kabul edebilir. Hayırlı olmak da muhalun aleyhin medyundan ğani ve muteber olmasıyla olur.

69. Madde:

Vasi yetimin parasını ahara ikraz edemez. Zira ikraz teberru' olduğu gibi vasi cebren karzın tahsiline de muktedir değildir. Bu kudret hakimde mevcut olduğu için hakim ikraz ettiği gibi ikraz ile tavsiye de emir de edebilir.

70. Madde:

Hakimin izni olmaksızın vasi yetimin parasını ikraz edip ba'dehu meblağ-ı mezkuru müstakrizden alamaz ise yetim buluştan sonra vasiye tazmin ettirir. Kezalik hakimin izinsiz bir adem kendi sağır veledinin parasını ikraz etse ba'dehu o para batsa babasına zaman lazım gelir.

71. Madde:

Vasinin ğabn-ı yesir ile bey'i caiz, ğabn-ı fahiş ile caiz değildir.

72. Madde:

Ğaib, bâliğin ve yetimin akardan başka emvalini vasi bey' edip semeni hıfz edebilir.

73. Madde:

Vasinin akarı bey'i caiz olması sekiz surettedir.

- 1- Diğerinden bir misli fazlaya bey' olması
- 2- Yetim nafakaya muhtaç olup akardan maada malı bulunmaması
- 3- Meyyitin borcu olup akarın bey'inden başka bir suretle teeddiye kabul olmaması
- 4- Terikede -"Falana şu kadar kuruş vasiyet olunması" gibi vasiyet-i mürsele olup da akarı bey' etmeksizin tenfizi mümkün olmaması
- 5- Akarın mesarifi varidatından fazla bulunması
- 6- Akar dükkan olup şeref ve kıymetten düşecekse zann-ı galip hasil olması
- 7- Akarı cebabireden birinin yed-i tağallubunda olup istihlas olunduktan sonra yine yed-i tağalluba geçmesinden havf olunması
- 8- Akar köhneleşip bey' olunmadığı takdirce tamir edilemeyip harab olacak bir hale gelmesi

74. Madde:

Vasi yetimin malını değerinden fazlaya sattıktan sonra ikale etse sahih olmaz.

75. Madde:

Sağirin alacağını tahsil için i'lam harcı davetiye bahası gibi ücret tari-kiyle ettiği mesarifi vasinin zamin olması lazım gelmez. Rüşvet suretiyle verdiğini, zamin olur.

76. Madde:

Vasinin meyyit üzerinde aharın alacağı olduğunu ve terikeden bir şeyi “Falanındır” diye ikrarı sahih olmaz. Lakin mukır varis olursa hissesine aid olmak üzere sahih olur.

77. Madde:

Bir malı vasi “Falan ademindir” diye ikrar ettikten sonra “Sağirindir” diye dava etse mesmu' olmaz.

78. Madde:

Sağirin malında hakk-ı tasarruf evvelen pederinin sonra pederinin va-sisinin sonra pederinin vasisinin vasisinindir. Pederi vasi tayin etmediği hal-de vefat ederse hakk-ı tasarruf sağirin ceddinin yani babasının babasındır sonra ceddinin vasisinin ba'dehu ceddinin vasisinin vasisinindir. Eğerci bun-lar yok ise hakk-ı tasarruf hakim veya hakim tarafından tayin olunacak va-siye ait olur.

79. Madde:

Umur-i vesayeti meccanen ifa edecek bulunmaz ise hakim –ecr-i mislini tecavüz etmemek şartıyla– ücret takdir eder.

HATİME

VASİLERİN ŞHADETİ VE BAZI MESAİL-İ MÜTEFERRİKA HAKKINDADIR

80. Madde:

Gerek meyyitten intikal etmek üzere gerek ahar tarikle olsun bir mal için “Sağirin mülküdür” diye sağirin varislerinden iki vasi şahadet etse şahadetleri batıl olur. Kezalik bâliğ hakkında meyyitten intikal etmek üzere şahadetleri batıl olur. Lakin başka mal için şahadetleri sahih olur.

81. Madde:

Vasi olan Zeyd ile Amr, “Meyyit bizimle beraber Bekir'e vasiyet etti” di-ye şahadet ve Bekir de inkar etse şahadetleri lağv olur. Bu surette hakimin üçüncü bir vasi daha tayin etmesi vacip olur. Bu tayin olunan vasi bulun-dukça evvelki vasiler tasarruf edemez. Fakat Bekir de vasi olduğunu dava eder ise o vakit şahadetleri istihsanen caiz olur. Zira hakimi bir vasi intihab ve tayin külfetinden bu şahadetle azade etmiş ve üç tane vasi tahakkuk et-miş olur. Kezalik meyyitin iki oğlu, “Babamız Zeyd'i vasi etti diye şahadet Zeyd de inkar etse şahadetleri lağv olur.

82. Madde:

Vasi meyyitin vasiyetini kendi parasından tenfiz etse terikeden alır. Kezalik sağire libası yahut nafakayı kendi malından alır ise terikeye rucu' eder. Lakin "Bir surette rucu' etmek üzere alıyorum" diye işhad şarttır.

83. Madde:

Vasi yetimin malını sattıktan sonra daha fazla kıymetle talep zuhur etse hakim erbab-ı vukufa müracaat eder. Eğerçi erbab-ı vukuftan iki kimse "Bu malın değeri vasinin sattığı bahadan ibarettir, değeriyle satmış" derler ise fazla verene sem' ve itibar olunmaz.

84. Madde:

Hakimin tayin ettiği vasi meyyitin vasisi gibidir. Lakin sekiz surette değildir:

1- Hakimin vasisi menfaat zahire olsa bile nefsi için sağirin malından bir şeye iştirak edemez. Meyyitin vasisi menfaat zahire olmak şartıyla iştirak eder.

2- Vasiy-yi mansûb kendi lehinde şهادeti makbul olan akrabasına bir şeyi satamaz. Vasi-i muhtar satar.

3- Vasiy-yi mansûb hin-i tayininde hakim tarafından kabza izin tasrih edilmemiş ise sağirin akarını dava ve hükmettirdikten sonra izin olmadıkça müddeiye olan akarı kabz edemez. Vasiyy-i muhtar kabz eder.

4- Vasiy-yi mansûb sağiri hiçbir amel için icar edemez.

5- Vasiy-yi mansûbun vasisi umumi olmadıkça sağire vasi olmaz.

6- Vasiy-yi mansûbun vesayeti bir hususa tahsis olunsa o hususun gayride tasarrufu caiz olmaz.

7- Vasiy-yi mansûb adil ve muktedir olsa bile hakim azl edebilir.

8- Vasiy-yi mansûba ücret takdiri caizdir.

85. Madde:

Vasinin umur-ı vesayeti ifa esnasında yetimin malından hacet miktarı yemekliğine ve hayvanına binmekliğine mesağ vardır.

86. Madde:

Meyyit vasiden başka bir de nazır tayin etmiş ise nazırın re'yi olmadıkça vasinin tasarrufu caiz olmaz.

87. Madde:

Yetim müstaid ise Kur'an-ı Kerim ve ulum-u edebiye ta'limi için lazım gelen mesarifi sarfa vasi me'zundur. Sarf etmeye kabiliyetsiz ise üzerine va-

cip olan kıraati öğrenecek kadar sarfiyat yapabilir. Fazla yapamaz ve bu hususta ne lazım gelir ise ifa eder.

88. Madde:

Yetim bâliğ olduktan sonra vasi malı yedine teslim edip yetim de “Pederimin malından az çok hiçbir alacağım kalmadı vasiden aldım” diye işhad ettikten sonra vasinin aleyhinden terikeden olmak üzere bir mal dava etse davası istima’ olunur.

LÜGATÇE

-A-

A'yan: Gözler.

Acz-i halis: Tam acizlik.

Addolunmak: Sayılmak.

Ağniya: Zenginler.

Ahar-ı diyar: Başka diğer memleket.

Aharı: Diğer, başkası.

Ahkam-ı vasaya: Vasiyet hükümleri.

Ahras: Dilsiz.

Akar: Gelir getiren gayri menkul mal.

Akd-i vahid: Tek bir akit, sözleşme.

Aktar-ı hicaz: Hicaz toprakları, tarafı.

Ale's-seviye: Eşit, bir seviyede.

Alem: Dünya.

Amâde: Hazır.

Amden: Bilerek, kasıtlı.

Avdet: Dönmek.

Ayb: Kusur.

Ayn: Maddi değeri olan mal veya para.

Azl etmek: Birini görevden almak.

-B-

Ba'de'l-mevt: Ölümden sonra.

Ba'dema: Ondan sonra, bundan böyle.

Bâd ü heva: Heva ve heves, eğlence.

Baha: Bedel, tutar.

Bahs: Anlatılma.

Ba-husus: Özellikle, hele.

Baliğ: Yetişmiş, bedeni olgunluğa ulaşmış, ergin.

Ber-hayat: Yaşayan.

Berî: Sorumluluktan kurtulmuş.

Bey': Alış-veriş.

Beyan: Açıklama.

Bey-i fasid: Aslında değil de vasıflarında bozukluk, yanlışlık bulunan yani doğru olmayan akid.

Bi'l-mesaha: Genişlik bakımından.

Bi'l-mübaşere katletmiş: Bizzat öldürmüş.

Bi'z-zarure: Mecburen.

Bidaa: Kârın sermaye sahibine ait olması şartıyla sermaye vermek.

Bila teaddi: Hatası, kusuru olmaksızın.

-C-

Cebabire: Zalimler.

Cebr olunur: Zorlanır.

Ced: Dede.

Cedid: Yeni.

Cenin: Ana karnındaki çocuk.

Cidal: Mücadele.

Cüz-i şayi: Bilinen kısmı.

-D-

Dar-ı harb: Kafirlerin hakim olduğu ülke.

Dâin: Borca veren, alacaklı.

Def'aten: Tek seferde.

Delaleten: Yol göstererek, kılavuzluk ederek.

Deyn: Borç.

Duçar-ı tağayyür: Değişikliğe uğramak.

Duyun-ı mechule: Bilinmeyen, mechul borçlar.

Duyun-ı saire: Diğer borçlar.

-E-

Ebna: Çocuklar.

Ebniye inşası: Bina yapımı.

Ecânib: Yabancılar.

Ecr-i misil: Rayiç ücret.

Efdal: Daha üstün, iyi.

Eğerçi: ...ise de, her ne kadar, ...olsa da.

Ehl-i harb: Darül harp vatandaşı gayr-i müslimler.

Ekal: Daha az.

Ekarib: Akrabalar.

Emval: Mallar.

Eslasen: Üçte birer.

Evla: Daha iyi, daha üstün.

Evsaf: Özellikler, vasıflar.

-F-

Fehmetmek: Anlamak, kavramak.

Fıkdan: Yokluk.

Fidye-i salat ve siyam: Namaz ve oruç fidyesi.

Fukara: Fakirler.

-G-

Ġabn-i fahiş: Alış verişlerde aşırı aldanma.

Ġabn-i yesir: Alış verişlerde az aldanma.

Ġalle: Kira ve benzeri gelir.

Gayr-ı mahsur: Etrafı çevrilmemiş, kuşatılmamış, sayısız.

Gayz ve Adavet: Kin ve düşmanlık.

Ġanî: Zengin, ihtiyacı olmayan.

-H-

Haiz: Sahip, malik.

Hakimu's-şer': Davaları İslam'a göre çözen hakim, kadı.

Hakk-ı abd: Kul hakkı.

Hakk-ı rüchan: Üstünlük, tercih hakkı.

Halel: Zarar, bozukluk, eksiklik.

Hâl-i maraz: Hastalık hali.

Hasıl olmak: Meydana gelmek.

Hasılat: Gelirler, kazançlar.

Havayic: İhtiyaçlar.

Hayrat: Sevap için Allah yolunda yapılan iyilikler.

Hayvanat-ı saire: Diğer canlılar.

Hedef-i taarruz: Saldırı hedefi, noktası.

Helak: Yok olma.

Hıfz: Korumak.

Hilafet: Bir kimsenin yerine geçmek.

Hilkat: Yaratılış.

Hin-i vasiyet: Vasiyet anı.

Hisse-i irsiyye: Miras hissesi.

Hiss-i müdafa': Savunma duygusu.

Hizane: Hazine, kıymetli mücevherlerin saklandığı yer.

Huccac: Hacılar.

Husumet: Davacı olmak, muhakeme olmak.

-I-

Ivaz: Bedel, karşılık.

İztırari: Mecburiyet.

-İ-

İ'lam harcı: Mahkeme hükmünü bildiren resmi karar yazısı gideri.

İ'tidal: Uygun ve eşit olma.

İbra: Borçtan, sorumluluktan kurtulmak.

İbtida: Başlangıçta.

İcab-ı vasiyet: Vasiyet akdi için söylenen ilk söz.

İcar: Kiraya verme.

İcazet: Daha önceki tasarrufu onaylama.

İfâdât-ı sabıka: Geçen sözler.

İğtinam: Ganimet elde etmek.

İhrac: Çıkarmak.

İhraz etmek: Ele geçirmek.

İhtiyari: İsteyerek, iradeli olarak.

İhvan: Kardeşler.

İkale: Yapılan alış verişi her iki tarafın isteğiyle bozma.

İkraz: Borç vermek, ödünç vermek.

İktisam: Bölüşmek, paylaşmak.

İmtidat: Uzamak, uzayıp gitmek.

İnde'l-hace: İhtiyaç anında.

İntifa: Faydalanma.

İntihab: Seçmek.

İntizar: Ümit ederek beklemek.

İrae: Göstermek.

İsa: Vasi tayin etmek.

İsti'mal: Kullanmak.

İsticar: Kiraya tutmak.

İstifraş etmek: Cariyeyi kabullenmek.

İstihkak: Hak etmek.

İstila: Ele geçirmek, işgal etmek, el koymak.

İşhad: Şahit göstermek.

İştira: Satın almak.

İttihab: Karşılıksız, hibe yoluyla elde etmek.

İzmihlal: Yok olup gitmek.

-K-

Kable: Önce.

Kabul-i fi'li: Kabul ettiğini ifade eden davranış.

Kabz: Elde etmek, teslim almak.

Kâfi: Yeterli.

Kâfil: Kefil olan.

Kaide-i Mukarrere: Yerleşik karar.

Kat'etmek: Kesmek.

Kat'iyye: Kesin.

Kavm-i ğayr-i mahsur: Sınırlandırılmamış, etrafı kuşatılmamış toplum.

Kesb etmek: Kazanmak elde etmek.

Kesb-i afiyet: İyileşme.

Köhne: Eski, eskimiş, zamanı geçmiş.

Kuzilaci olmayan: Kısır.

Küllisi: Tamamı.

-L-

Lafz-ı müşterek: Birden fazla anlamda kullanılabilen kelime.

Lağv: Geçersiz, hükümsüz, batıl.

Libas: Elbise, giyecek.

-M-

- Ma'dûd:** Sayılı, belli, tane ile satılan mal.
Ma'dûm: Bulunmayan, yok olan, mevcut olmayan.
Ma'hude: Alışılmış olan.
Ma'tuh: Bunak, bunamış.
Maada: Dışında, başka.
Mağsub: Zorla alınmış mal.
Mahdum: Oğul, evlat.
Maişet: Geçim, nafaka.
Makul: Söz.
Malik: Mal sahibi.
Mani': Engel.
Maraz: Hastalık.
Mesarif-i tenviriye: Aydınlatma masrafları.
Masiyet: Günah.
Mazarrat: Zarar.
Me'mul: Umulan, ümit edilen, beklenen.
Me'va-yı fukara: Fakirlerin sığınağı.
Mebi': Akit mahalli, satıma konu olan mal veya menfaat.
Meblağ-ı malum: Belirli miktar.
Mebzul: Bol, çok bulunan.
Meccanen: Ücretsiz.
Mecmu'u: Tamamı.
Mechul: Kesin olarak bilinmeyen.
Medyun: Borçlu, vereceği bulunan.
Mefsedet: Bozukluk, fenalık.
Mehd: Beşik, yeryüzü.
Memat: Ölüm.
Memluk: Köle.
Mendub: Yapılması beğenilen, müstehap.
Mariz: Hasta.
Mesağ: Caiz.
Mesalih: Faydalı şeyler.
Mesarif: Masraflar.
Meskenet: Uyuşukluk, beceriksizlik.
Mesmu': Dinlenmesi.
Mesubat: Sevaplar.
Mevakı-ı zaruret: Zorunlu mevkiler, yerler.
Mevki: Bölge, yer.
Mevkuf: Geçerliliği başkasının onayına bağlı tasarruf.
Meyyit: Ölü.
Muaşeret: Sünnet dairesinde insanlarla iyi ilişki kurmak.
Muayyen: Belli.

Mucebince: Gereğince.

Mucib-i mücazat: İzin sebebi, sevaba sebep.

Muda': Emaneten kendisine bir şey bırakılan kimse.

Yedinde: Elinde.

Mudarebe: Bir taraftan sermaye diğer taraftan emek ile kurulan şirket, ortaklık.

Muhalun aleyh: Havaleyi üstlenen kimse.

Muhatara: Tehlike.

Muhayee: Pay edilmesi ve bölüşülmesi mümkün olmayan bir şeyi nöbetleşe kullanma.

Muhlifat: Geride bırakılan şeyler.

Mukaddem: Önce.

Mukaddemen: Öncelikle.

Mukarin: Yakın, bitişik.

Mukır: İkrar eden.

Musavat: Eşitlik.

Musır: Direnen, vaz geçmeyen, sözünden dönmeyen.

Mustağrak: Kaplanmış, dolu.

Muş'ir: Haber veren, bildiren, gösteren, işaret eden.

Muzaraa: Ziraat ortaklığı.

Muzır: Zararlı.

Mücavir: Komşu, yakınında oturan.

Müesses: Kurulu, kurulmuş.

Mümasil: Benzeyen, benzer, gibi.

Mümeyyiz: Temyiz çağında olan, yedi yaşına ulaşmış çocuk.

Münafî: Zıt, aykırı.

Münasefeten: Yarı yarıya.

Mürted: İslam'dan dönen, çıkan.

Müsaid: Uygun, elverişli.

Müsavi: Eşit, denk.

Müstaid: Kabiliyetli, müsaid.

Müstakriz: Borç eden, borçlu.

Müsteban: Açıklanmış, açığa çıkmış.

Müstehik olan: Hak kazanan.

Müstelzim: Gerekli.

Müşkilât: Zorluklar.

Müteaddit: Birden fazla.

Müteheyyi': Hazır.

Mütesebbib: Sebep olan.

-N-

Nafiz: Geçerli.

Nasb etmek: Tayin etmek, görevlendirmek.

Nazar-ı İtibar: Dikkate almak, önemsemek.

Nefer: Kişi.

Nev': Kısım.

Nısfı: Yarısı.

Nisbet-i istihkak: Hak oranı.

Niyabet: Vekillik.

-R-

Raci' olan: Dönen.

Rakabe: Çıplak mülkiyet.

Redd-i vedai': Emanetlerin iadesi.

Rehin: İpotek.

Re'su'l-mal: Ana para, sermaye.

Revabıt-ı ictimaiyye: Sosyal münasebetler.

Rub': Dörtte bir.

Rucu: Dönmek.

-S-

Sabi: Ergenliğe ulaşmamış küçük çocuk.

Sağir: Küçük.

Sakin: Yerleşmiş.

Salahiyet: Yetki.

Salife: Geçen, geçmiş.

Sarf olunur: Harcanır.

Sehim: Hisse.

Selûb-i hikmet: Kaldırma, yok etme, düşürme hikmeti.

Semen: Satılan şeyin fiyatı, tutarı.

Siham: Hisseler.

Sulbi: Kendi evladı.

Südüs: Altıda bir.

Sübut: Sabit olmak.

Sükna: Mesken hakkı.

Sülusanı: Üçte iki.

Sülüsünü tecavüz: Üçte birini aşması.

Şebih: Benzeyen, benzer.

Şerik: Ortak.

-Ş-

Şifâyâb: Şifa bulma, iyileşme.

Şira: Satın alma.

-T-

Ta'lik: Bağlı olmak.

Tafsil: Ayrıntılı açıklama.

Tafsilat-ı mesrude: Söylenen ayrıntılar.

Tagallub: Zorbalık, istila etmek, zorla musallat olmak.

Tahakkuk etmek: Gerçekleşmek.

Takarrür: Kararlaştırmak.

Taksim: Bölme.

Talebe-i Ulum: İlim öğrencileri.

Tasaddi: Bir işe başlamak.

Tasrih: Açıklama, açığa kavuşturma.

Tayin: Belirlemek.

Te'hir etmek: Geciktirmek.

Tebea: Vatandaş.

Teberruat-ı saire: Diğer bağışlar.

Techiz: Cenazenin yıkanmasından defnetmeye kadar yapılması gereken şeyler ve bunları tedarik etmek.

Teeddi: Eda etmek.

Tefrik: Ayırmak.

Tefviz: Birisine bırakma, havale etmek, yetkili kılmak.

Tehzib: İslah etmek, güzelleştirmek.

Tekfin: Kefenlenmesi.

Telef: Yok olmak, boş yere harcamak.

Temlik: Mal sahibi etmek.

Tenfiz-i vasiyet: Vasiyetin yerine getirilmesi.

Terike: Ölenin geride bıraktığı miras malı.

Terk: Bırakmak.

Terk-i hayat: Ölüm.

Tertib-i zikri: Anlatılan sıralama.

Tesadüf: Rastgele.

Tesviye-i duyun: Borçların ödenmesi.

Tesviye-i umur: İşlerin görülüp neticelendirilmesi.

Teşyid: Sağlamaştırma.

Tevakkuf: Durma, duraklama, eğlenip kalma.

Tevris: Varis kılmak, miras bırakmak.

Tevzi' etmek: Dağıtmak, bölüştürmek.

Tezyinat: Süsleme.

Tıfl: Küçük çocuk.

-U-

Uhra: Diğer, sair, başka.

Ulya: Üstün, yüce.

-V-

Vabeste: Bağlı.

Varidat: Gelir, kar.

Vasati: Ortalama.

Vaz-ı Haml: Doğurmak.

Vazı'u'l-yed: El koymak, sahip çıkmak, tasarruf etmek.

Vedia: Emanet, emanet bırakılan mal.

Vikaye: Koruma.

Viladet: Doğum.

-Y-

Yed: El.

-Z-

Zahir olsa: Ortaya çıksa.

Zail olan: Geçici olan, kaybolan, giden.

Zaman: Zararı karşılama, ödeme.

Zaman-ı vasiyet: Vasiyet anı, zamanı.

Zillet: Aşağılık, alçaklık.

Ziyade: Fazlalık.

Zuhur etmek: Ortaya çıkmak.

Zukur ve inas: Erkek ve kadınlar.

SONUÇ

Müderris-mürşit geleneğinden gelen Şeyhzade Ahmed Ziya Efendi hicri 1291/miladi 1874 tarihinde Konya'da doğdu. İlk eğitimini dönemin Nakşibendiye Tarikatı Halidiye kolu mürşidi olan babası Muhammed Bahauddin Efendi'den aldı. Eğitimine amcası Hasan Kudsî Efendi'de devam ederek ilmî icazetini aldı. Eğitimini tamamlamak üzere İstanbul'a gitti.

İstanbul'dan döndükten sonra henüz genç sayılacak bir yaşta müderrisliğe başlayarak Paşa Dairesi'nde din ve fen ilimleri dersi verdi. Akli ve nakli ilimlerin birlikte verilmesi gerektiği görüşünü Paşa Dairesi'nde ve onun yerine ağabeyleriyle birlikte yeniden inşa ettirdiği İslah-ı Medaris-i İslamiyede uyguladı.

Ziya Efendi ağabeyleri ile birlikte babalarının döneminden itibaren ailece hizmet ettikleri müessesede medrese-tekke ayrılığını, birliğe dönüştürdü. 1909 yılında ağabeyleri ile birlikte Paşa Dairesi'nin yerine kurdukları İslah-ı Medaris ile de medrese-mektek ikiliğini ortadan kaldırıp eğitim ve öğretimde birliği sağlamaya yönelik önemli adımlar atarak başarılı bir örnek oluşturdu. Üniversite seviyesinde yapılan bu çalışma, günümüzde imam hatip liselerinin oluşumuna zemin hazırladı.

Kurumsal eğitim müesseselerini eğitim için zaruri gören Ziya Efendi, İslahı Medaris'in yayın organı olarak Meşrik-i İrfan matbaasını ve gazetesini kurdu. Matbaada pek çok eserler neşredildi. Gazete öğrencilerin yetişmesine katkı sağladı, bu gazetede öğrencilerin yazıları yayınlandı. Medrese eğitimi böylece halka da açıldı.

Ziya Efendi Konya'da açılan Mekteb-i Hukuk'ta da feraiz derslerine girdi. Arap ilim adamlarını hayrete düşüren Arapça eserler verdi. Beynelmîlel bir hukuk otoritesiydi. Arapça, Farsça ve Türkçe şiir yazacak derecede bu dillerin edebiyatlarına da vakıftı.

Ziya Efendi, etkisi günümüze kadar gelen Hacıveyiszade Mustafa Sabri Kurucu, Abdullah Tanrıkulu, Fahri Kulu, Ali Rıza Kudsî, İbrahim Hakkı Konyalı gibi pek çok alimin yetişmesinde etkili oldu. İslam hukuku merkezli eserler verdi. Yirmi kadar matbu eserinden kasideleriyle birlikte elimize ancak yedi tanesi ulaşabildi.

II. Meşrutiyetten bir müddet sonra ülkede yaşanan siyasi çalkantılar eğitimi de olumuz yönde etkiledi. 1917 yılında kapatılan İslah-ı Medaris, 1924 yılında Konya Belediyesi tarafından kamulaştırılarak yıkıldı.

Ziya Efendi, ülkede yaşanan iç kargaşanın artması üzerine 1920 yılının son aylarında Konya'dan ayrılıp Bozkır üzerinden ülkeyi terk etmek zorunda kaldı. Hicret ettiği Mekke'de de 1925 yılında vefat etti. Kabri, Cennetü'l-Ma'lâ'da Hz. Hatice validemizin kabrinin ayakucundadır.

Ziya Efendi Konya Hukuk Mektebinde ders olarak okutturup öğrencilerine imla ettirdiği "Emâli'l-Vesâyâ" adlı eseri, İslam Miras hukukunun vasiyetler konusunu kapsamaktadır. Eserin aslı Osmanlıcadır. Eseri sadeleştirilmeden latinize ederek aktardık. Eser Fıkhın Kanunlaştırma döneminde yazıldığı için kanun maddeleri sistematığı içerisinde ele alınmıştır. Mecelle-i Ahkam-ı Adliye üslubu hakimdir. Eser, kanunlaştırma sürecini devam ettiren özelliktedir.

Vasiyetle ilgili eser Ziya Efendi'nin, kanunlaştırma döneminden etkilendiğini gösterdiği gibi bu döneme katkı sağladığını da göstermektedir. Eseri Ömer Nasuhi Bilmen'in Hukuk-i İslamiye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu ile karşılaştırarak inceledik. Bilmen hocanın eserden istifade ettiği bazı örnekleri sanki doğrudan aktardığı görülmektedir.

Bir makale kapsamında yapılan bu çalışmanın, fıkıh kitaplarındaki vasiyet bölümleri ile vasiyet konusunda yapılmış müstakil çalışmalardan yararlanılarak geliştirilmesi, İslam Hukukunda vasiyetin miras hukukuyla bağlantısının daha net ortaya çıkarılıp, istifadesinin genelleştirilmesine katkıda bulunacaktır.

İSLAM AÇISINDAN EBEVEYNİN ÇOCUKLARI ÜZERİNDEKİ HAKLARI VEYA ÇOCUKLARIN EBEVEYNİNE KARŞI VAZİFELERİ

Prof. Dr. Saffet KÖSE*

Islamic View of Rights of Parents on Children or Duties of Children Towards Them

Changes in our present world, especially in our country, have produced nuclear families consisting of a mother and father and their children. It has obviously also brought together a lot of negative implications. The possibility of making a healthy bonding between the past and future has become weak at least as a result of lacking grandparents for the grandchildren. In addition to this the main disturbance is that the mother and father when they are old, wouldn't be able to find happiness with their children due to different kind of mindset and related lifestyle and metamorphosis (alienation) within environment. It is possible to observe those kind of problems in many families. The Qur'an al-Karim, the attitude of the Prophet and the intellectual endeavours of Islamic law developed within this framework, have touched upon strikingly very important issues regarding the relations of mother and father with their children in this respect. I have tried to examine these main aspects in this article.

Giriş

Günümüz dünyasındaki değişim, özellikle ülkemizde ana-baba ve çocuklardan oluşan çekirdek aile tipini ortaya çıkarmıştır. Bu durumun birçok olumsuzluğu beraberinde getirdiği ortadadır. En azından dede ve ninelerden mahrum kalan çocukların/torunların bundan etkilendiğini söylemek gerekir. Çünkü aile içindeki bireylerin çokluğuyla doğru orantılı olarak gelişen çocukların sosyalleşmesi noktasındaki zaafı inkâr etmek mümkün değildir. Toplumsal anlamdaki olumsuzluk da dede ve ninenin geleceğin mimarları olan genç nesle sıcak ilişkiler ağıyla aktaracağı kültürel değerlerle ilgili ortamın

* Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Ana Bilim Dalı, e-mail: saffetkose@selcuk.edu.tr

ortadan kalkmasıdır. Bu geçmişle gelecek arasındaki bağın kopması anlamına gelir ki ileriki yıllarda bunun acısını hep birlikte çekeceğimizde kuşku yoktur. Bunları çoğaltmak mümkündür. Ancak esas sıkıntı, yaşlandığında ana-baba ile genç çocukları arasındaki zihniyet ve hayatı algılayış biçimindeki farklılık ve buna bağlı olarak yaşam tarzı ve çevredeki başkalaşma nedeniyle artık ana-babanın çocuklarının yanında huzur bulamamasıdır. Bu problemi birçok ailede müşahade etmek mümkündür. Bu konuda Kur'ân-ı Kerîm ve Hz. Peygamber'in tavrı ile bu çerçevede gelişen İslamî muhitlerdeki fikri çaba, ana-baba ile çocukların bu yöndeki ilişkilerinde oldukça önemli konulara çarpıcı biçimde değinmektedir. Biz bu çalışmada bu noktaların ana hatlarına temas etmeye çalışacağız.

A- Kur'ân-ı Kerîm ve Hz. Peygamber'in Hadislerinde Ana-Babaya Saygı

Kur'ân-ı Kerîm ve Hz. Peygamber'in, çocukların ana-babasına karşı son derece dikkatli ve hassas davranması gerektiği hususunda önemli uyarılarda buldukları görülmektedir. Hem muhteva hem de üslup itibarıyla oldukça dikkat çekici olan bu noktalara temas edeceğiz.

1-Ana-babaya Karşı Vazife Bilincine Vurgu Yapan Ayetler

Kur'ân ve hadisler ana-babaya saygıyı en değerli amellerden birisi olarak takdim ederken, tabii olarak onlara hürmetsizliği de büyük günahların ikincisi kabul eder. Kur'ân-ı Kerîm'in ifadesine göre ana-babaya saygı / hürmet Allah'ın ilk insandan itibaren talep ettiği ve bütün dinlerde yer alan ortak esaslardan birisidir. Mesela Şu ayette bu açıkça görülmektedir: "*Vaktiyle biz İsrailoğullarından: Yalnızca Allah'a kulluk yapacaksınız, ana-babaya, yakın akrabaya, yetimlere, yoksullara iyilik edeceksiniz diye söz almış ve insanlara güzel söz söyleyin, namazı kılın, zekatı verin diye de emretmiştik.*"¹ Bu ayette İsrailoğullarına yüklenen ve uyacaklarına dair söz alınan görevler sıralanırken en başta yalnızca Allah'a kulluk, ikinci olarak da ana-babaya iyilik vazifesi gösterilmiştir. Aynı şekilde aşağıda yer verilen konu ile ilgili ayetlerde de görüleceği üzere Müslümanların görevleri hatırlatılırken Allah'a kulluk vazifesinin peşinden ana-babaya iyilik görevi sayılmıştır. Son ilâhî kitap olan Kur'ânın birçok ayetinde insanı yoktan var eden Allah'a ortak/şirk koşmak en büyük haksızlık sayıldığı için büyük günahların en büyüğü kabul edilmiş² ve bunun affa konu olmadığı belirtilmiştir.³ Hemen ardından da ana-babaya saygı emredilmiş ve onlara karşı hürmetsizlik, kötü muamele yasaklanmıştır. Bu durum ana-babaya saygısızlığın büyük günahlar-

¹ Bakara (2), 83.

² Lokman (31), 13; ayrıca bk. *el-Mu'cemü'l-müfehres*, "ş.r.k." md.

³ Nisâ' (4), 48, 116.

dan (kebîre) olduğuna⁴ hatta bunlar içinde ikinci sırada yer aldığına işaret eder. Az ileride Hz. Peygamber'in hadislerinde ana-babaya saygı konusu işlenirken zikredilen ilk hadisin aynı yöndeki üslubu da bu fikri destekler mahiyetindedir.

Kur'ân-ı Kerîm'de benzer temada bir çok ayet vardır. Bu ayetlerden bazıalarını şu şekilde kaydedebiliriz:

*"Allah'a kulluk edin ve O'na hiçbir şeyi ortak koşmayın. Ana-babaya, akrabaya, yetimlere, yoksullara, yakın ve uzak komşuya, yakın arkadaşta, yolcuya, ellerinizin altında bulunanlara (köle-cariye, hizmetçi, işçi vb.), iyi davranın..."*⁵

*"De ki: Gelin size Rabbinizin neleri haram kıldığını söyleyeyim: O'na hiçbir şeyi ortak koşmayın, ana-babaya iyi davranın, fakirlik korkusuyla çocuklarınızı öldürmeyin –sizin de onların da rızkını biz veririz-; fuhşiyatın açığına da gizlisine de yaklaşmayın ve Allah'ın haram kıldığı cana –adaletin gerektirdiği hususlar hariç- kıymayın. Allah size, düşünesiniz diye bunları emir buyuruyor."*⁶

*"Lokman oğluna öğüt verirken: Yavrucuğum! Allah'a ortak koşma! Doğrusu şirk büyük zulümdür demişti. Biz insana, ana-babasına iyi davranmasını tavsiye ettik. Anası onu zahmet üstüne zahmet çekerek taşımıştır. Onun süttten kesilmesi de iki yıl içinde olur. (İşte onun için) insana: Bana ve anana-babana şükret diye tavsiye ettik. Eğer onlar seni, hakkında bilgin olmayan bir şeyi (körü körüne) bana ortak koşman için zorlarsa, onlara itaat etme. (Ama yine de) dünyada onlarla iyi geçin..."*⁷

*"Biz insana ana-babasına iyi davranmasını tavsiye etmişizdir. Eğer onlar, seni hakkında bilgin olmayan bir şeyi (körü körüne) bana ortak koşman için zorlarsa, onlara itaat etme. Dönüşünüz ancak banadır. O zaman size yaptıklarınızı haber vereceğim. İman edip iyi işler yapanları, muhakkak salihler (zümresi) içine katarız."*⁸

*"Rabbimiz Allah'tır deyip de sonra dosdoğru yaşayanlara korku yoktur ve onlar üzülmeceklerdir. Onlar cennet ehlidirler. Yaptıklarının mükâfatı olarak orada süresiz kalacaklardır. Biz insanı, ana-babasına iyilik yapmak, iyi davranmakla görevlendirdik. Annesi onu güçlkle taşıdı ve zahmetle doğurdu."*⁹

⁴ İbn Dakîkî'l-İd, *İhkâmü'l-ahkâm* (nşr. Ahmed M. Şakir), Beyrut 1407/1987, II, 274-275; Zehebî, *Kütübü'l-Kebâir*, Kahire 1355, s. 42; İbn Hacer el-Heytemî, *ez-Zevâcir an iktirâfi'l-kebâir* (nşr. Halil Me'mûn-Muhammed Hayr Halebî), Beyrut 1419/1998, II, 130 vd.

⁵ Nisâ' (4), 36.

⁶ En'âm (6), 151.

⁷ Lokman (31), 13-15.

⁸ Ankebût (29), 8-9.

⁹ Ahkâf (46), 13-15.

Kur'ân diğer insanlar için aynı zamanda model olma özelliği taşıyan peygamberlerin, ana-babalarına çok iyi davranmalarını örnek davranışlarından birisi olarak takdim etmektedir. Mesela Hz. Yahya ile ilgili olarak Kur'ân-ı Kerîm:

*“O, ana-babasına çok iyi davranırdı; o, isyankar bir zorba değildi”*¹⁰ ayetiyle bunu dile getirmiştir. Yine Peygamberlerin ana-babalarına yaptıkları dua konusunda Kur'ân-ı Kerîm bize eğitici anlamda yol gösterir:

Hz. İbrâhim babası-annesi için şöyle dua etmiştir: *“Ey Rabbimiz! Hesap günü beni, ana-babamı ve müminleri bağışla!”*¹¹

Süleyman onun sözünden dolayı gülümsedi ve dedi ki: “Ey Rabbim! Beni, gerek bana gerekse ana-babama verdiğin nimete şükretmeye ve hoşnut olacağın iyi işler yapmaya muvaffak kıl. Rahmetinle, beni iyi kulların arasına kat”; ¹²

*Nuh dedi ki: “Rabbim! Beni, ana-babamı, iman etmiş olarak evime girenleri, iman eden erkekleri ve iman eden kadınları bağışla, zalimlerin de ancak helâkini arttır.”*¹³

Bunun yanında Hz. Peygamber'in süt babası ve annesine karşı sergilemiş olduğu hürmetkâr tavır da bilinen bir husustur.¹⁴

Ana-babanın müşrik olması bile onlara karşı hürmet gösterilmesini engelleyen bir durum değildir.¹⁵ Yukarıda yer verilen ayetlerde ana-babaya iyilik ve saygı konusunda herhangi bir şartın ileri sürülmemesi onların Müslüman, gayr-ı Müslim, faziletli veya günahkâr olup olmadığına bakılmaksızın sırf ana-baba olmaları sebebiyle bu ilgiyi hak ettiklerini gösterir. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. İbrahim'in putperest ve son derece kaba ve tehditkar davranışlarıyla dikkat çeken babası Âzer'e her sözünün başında gönülden gelen bir sesle *“babacığım”* diye hitap etmesi, onu putperestlikten kurtarmak için başvurduğu nazik üslubu ve iknaya yönelik çabası ve nihayet onun için Allah'a yaptığı duada da açıkça görülmektedir.¹⁶ Hatta müşrik ana-baba ile ilgili olarak *“dünyada onlarla iyi geçin”*¹⁷ ayetinin onlara nazik, iyi ve saygılı

¹⁰ Meryem (19), 14.

¹¹ İbrâhim (14), 41.

¹² Neml (27), 19.

¹³ Nüh (71), 28.

¹⁴ Ebû Dâvûd, “Edeb”, 120.

¹⁵ Buhârî, “Edeb”, 7-8.

¹⁶ İbrahim babasına şöyle demişti: “Babacığım! İştmeyen, görmeyen ve sana bir faydası olmayan şeylere niçin tapıyorsun?” “Babacığım! Doğrusu sana gelmeyen bir ilim bana geldi. Bana uy, seni doğru yola eristireyim.” “Babacığım! Şeytana tapma, çünkü şeytan Rahman'a baş kaldırmıştır.” “Babacığım! Doğrusu sana Rahman katından bir azabın gelmesinden korkuyorum ki böylece şeytanın dostu olarak kalırsın.” Babası: “Ey İbrahim! Sen benim tanrılarımın yüz çevirmek mi istiyorsun? Bundan vazgeçmezsen mutlaka seni taşlarım; uzun bir süre benden uzaklaş git” dedi. İbrahim şöyle cevap verdi: “Sana selam olsun. Senin için Rabbimden mağfiret dileyeceğim, çünkü O, bana karşı çok lütfkardır.” “Sizi Allah'tan başka tapıklarınızla bırakıp çekilir, Rabbime yalvarırım. Rabbime yalvarışımında mahrum kalmayacağımı umarım.” (Meryem 19/42-48).

¹⁷ Lokman (31), 15.

davranmayı farz kıldığı da açık bir biçimde görülmektedir.¹⁸ Bu ayet Sa'd b. Ebî Vakkas'ın (ö.55/675) müşrik olan annesi ile tartışması sonucunda nazil olmuştur. Müslüman olduğunu öğrenen annesi dininden dönmediği takdirde ölünceye kadar hiçbir şey yiyip içmeyeceğini söylediğinde Sa'd annesine yeme-içmeyi terk etmesi sebebiyle açlıktan ölse de dininden dönmeyeceğini söylemesi üzerine bu ayet gelmiştir.¹⁹ Ayetten ve Allah'a isyan sayılan bir konuda kula itaat edilemeyeceğini²⁰ bildiren hadisten de anlaşılacağı üzere ana-babanın dine aykırı talepleri yerine getirilemez. Ancak yine de bu durumda kabalıktan uzak durmak, kırıncı davranmamak esastır. Hz. İbrâhim'in iman etmeyen babasına karşı tavrı bu konuda açık örnektir: *"Babası: "Ey İbrahim! Sen benim tanrılarımın yüz çevirmek mi istiyorsun? Bundan vazgeçmezsen mutlaka seni taşlarım; uzun bir süre benden uzaklaş git" dedi. İbrahim şöyle cevap verdi: "Sana selam olsun. Senin için Rabbinden mağfi-ret dileyeceğim, çünkü O, bana karşı çok lütuflüdür." "Sizi Allah'tan başka taptıklarınızla bırakıp çekilir, Rabbime yalvarırım. Rabbime yalvarışında mahrum kalmayacağımı umarım."*²¹

Kur'ân-ı Kerîm'de ana-baba ile ilişkilere yer veren en kapsamlı ayet şudur:

*"Allah ile birlikte başka bir ilâh tanıma! Sonra kınanmış ve tek başına yardımsız bırakılmış olursun. Rabbin kendisinden başkasına kulluk etmeyin; ana-babaya da iyi muamele edin! diye emretti. Onlardan birisi veya her ikisi senin yanında yaşlılık çağına ulaşırlarsa, onlara "öf!" bile deme, azarlama onları ve onlara daima güzel ve tatlı söz söyle. Onları merhametten doğan bir alçak gönüllülük ile hoşnut et ve de ki: Ey Rabbim, merhamet et onlara, onların beni küçükken büyütüp yetiştirdikleri gibi. Rabbiniz içinizdekini en iyi bilir. Eğer iyi kimseler olursanız, şüphesiz ki O, kendisine dönüp yönelenleri çok bağışlayandır."*²²

Bazı müfessirlere göre bu âyet, Hz. Peygamber'in ana yurdu Mekke'den İslam toplumunu inşa etmek üzere Medîne'ye hicretinin hemen arifesinde nazil olan ve sağlıklı bir toplumun hangi temel değerler üzerine inşa edilmesi gerektiğini anlatan ayetlerin ilkidir. Buna göre yapılacak en acil iş ve en temel görev bütün dinlerin en öncelikli ve en temel değeri olan toplumların *tevhid akidesi* (Allah'ın varlığı ve birliği inancı) ve yalnızca Allah'a kulluk esası üzerine inşa edilmesi, peşinden de ana-babaya saygı ilkesinin temel alındığı aile kurumunun oluşturulmasıdır. Aileler bir toplumun –kaldı ki aile de küçük bir toplumdur- yapı taşlarıdır ve sağlam bir toplum da sağlıklı iliş-

¹⁸ Bk. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, İstanbul 1335-38, III, 196; Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, Kâhire 1348, XXII, 88.

¹⁹ Buhârî, *el-Edebü'l-müfred* (haz. M. Hüseyinî Afifî), Riyad 1409/1988, 15; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm* (nşr. M. İbrahim el-Bennâ v.dğr.), Kahire 1390/1971, VI, 340.

²⁰ Buhârî, "Ahkâm", 4, "Âhâd", 1, "Megâzi", 59; Müslim, "İmârât", 39-40; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 87; Nesâî, "Bey'at", 34; İbn Mâce, "Cihâd", 40; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I, 82, 94, 124; V, 66, 70.

²¹ Meryem (19), 46-48.

²² İsrâ' (17), 22-25.

kiler dokusuna sahip ailelerden oluşur. Bu da öncelikle aile kurumunu oluşturan iki temel direği ana-babaya saygı ile başlar. Bu sebeple ayetler ve hadisler Allah'ı rab olarak tanıyıp sadece O'na kulluk yapma emri ile ana-babaya saygılı olma ilkesini peş peşe zikrederler. Çünkü toplum insanların sürekli olarak karşılıklı hak ve vazifelerle karşı karşıya olduğu dinamik bir süreci ifade eder. Bu ilişkiler ağının karşılıklı saygı esasına oturması bir başka ifade ile vazifelerin sorumluluk bilinci içinde kendiliğinden ifası, başkalarının haklarına da tecavüzden kaçınarak hürmet gösterilmesi toplumdaki huzurun ana sigortasıdır. Bu durumda Fahreddin er-Râzî'nin (ö.606/1209) ifadesi ile kendisinin *varlığının gerçek sebebi* olan (hiç yokken en güzel bir surette yaratan ve sayısız nimet veren) Allah'ı tanımayan, O'na ortak koşan; O'ndan sonra da *varlığının zahiri sebebi* olan ve kendilerinden bir parça olan çocukları için bütün imkânlarını seferber ederek hiç kimsenin yapmayacağı bir biçimde bütün fedakârlıklara katlanan ana-babasına²³ saygı göstermeyen birisinin diğer insanlarla sağlıklı ilişki kurmasını beklemek hayal olur. Bu sebeple ayet ve hadisler öncelikle gerçek sebebe hürmetkâr olma emrinin hemen peşinden zahiri sebebe saygılı davranma emrini getirmiştir. Allah insanı yoktan var edip, en büyük nimetleri verdiği için kulluk edilmeye ve rab olarak tanınmaya layıktır. Allah'tan sonra çocuğa en büyük nimetleri bahşeden ana-baba da her şeyin üstünde takdir ve teşekkürü hak etmektedir.²⁴

İslam alimleri bu ayetteki diğer bazı inceliklere de dikkat çekerek ana-babaya saygı ve iyiliğin önemine vurguda bulunmuşlardır. Bunlardan en önemlisi şudur: Ayette, emir umumi olmakla birlikte müfred sığası (kip olarak tekil) kullanılmıştır. Bundan amaç her feridin hitabın bizzat kendisine yapıldığını ve emrin kendisine geldiğinin bilincinde olmasına vurguda bulunmaktır.²⁵

Ayetteki "*Onlardan birisi veya her ikisi senin yanında yaşlılık çağına ulaşırlarsa*" ifadesindeki '*senin yanında*' şeklindeki kullanımda meşhur müfessir Zemahşerî (ö.538/1143) şu inceliğe dikkat çeker: Onlar yaşlanmışlar ve aciz duruma düşmüşlerdir ve çocuklarından başka da bakacak kimseleri yoktur. Artık onlar çocuğunun evindedir, tabir caiz ise kucağındadır. Bu çocuğa bir takım zorluklar getirebilir, tahammül ve sabrı gerektiren sıkıntılara yol açabilir. Belki de çocukluğunda kendisinin onlara yaptığını onların da kendisine yapacağı hal ve davranışlarla karşılaşabilir. İşte bu durumda çocuk, yumuşak davranma, alçak gönüllü olma, tahammül gösterme ve sabırla emrolunmuş, zorlansa da "*öf bile deme*" yasağının bir gereği olarak onları rahatsız edecek en küçük bir harekette bile bulunması yasaklanmıştır.²⁶ İmâm Mâtürîdî de bir başka önemli noktaya değinmektedir. Ana-babası, kendisine hiçbir şey bilmediği, her türlü zaafı karşı karşıya bulunduğu, hiçbir

²³ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, Beyrut 1415/1995, XX, 187.

²⁴ Fahreddin er-Râzî, *a.g.e.*, XX, 187.

²⁵ Seyyid Kutub, *Fi Zilâli'l-Kur'ân*, Beyrut 1386/1967, XV, 25.

²⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, Kahire 1366/1947, II, 657-658.

ihtiyacını gideremediği küçüklük döneminde onu büyütüp terbiye etmişler, kendisine söz ve davranış olarak yumuşaklık ve şefkat göstermişler, her türlü iyiliği yapmışlar, insanların başkasında görse tiksiniş kaçabilecekleri her türlü pislik ve eziyetlerine aldırmadan katlanmışlardır. Onlar da ihtiyarladıklarında, kendilerinin çocukluk dönemindeki hallere müptela olabilirler. Bir yaratılış gerçeği olarak yaş ilerledikçe güç ve yetenekte bir geriye gidiş²⁷ tabiri caizse çocukluğa geriye dönüş söz konusudur. Bu durumda çocukları ana-babaları küçükken kendilerine davrandığı gibi davranmalı ve onları incitecek en küçük söz ve davranıştan bile kaçınmalıdırlar.

Âyette « *ve ihsânen bi'l-vâlideyn* » yerine « *ve bi'l-vâlideyni ihsânen* » şeklinde ana-babanın önce zikredildiği bir ifadenin tercih edilmiş olması manayı kuvvetlendiren bir husustur ve onlara bütün imkanlarıyla içten bir şekilde ihtimam göstermek gerektiğine delalet eder.²⁸ İlk zahidlerden Fudayl b. İyâz (ö.187/803) ana-babaya iyiliği “*kendilerine hizmette tembel/gevşek davranmamak*” şeklinde anlarken diğer bazı alimler “*yüksek sesle konuşmamak, sert ve gazap ifade edebilecek bakışla bakmamak açık ve gizli muhalefette bulunmamak, yaşadıkları müddetçe merhametli davranmak, öldüklerinde dua etmek ve dostları ile ilgiyi kesmemek*” şeklinde anlamışlardır.²⁹ Nitekim Hz. Peygamber, bir hadisinde salih evladın ana-babasının ölümünden sonra kendilerine hayır dua etmesi halinde onların amel defterinin kapanmayıp sevap yazılmaya devam edileceğini bildirirken³⁰ başka bir hadisinde de “*iyiliğin en iyisi baba dostu ile ilginin kesilmemesidir*”³¹ buyurmaktadır. Baba dostlarının ziyaret edilmesi kadirşinaslığın yanında onların gönüllerinin alınması anlamı taşıdığı için hem ana-babanın anılmasına hem de duaya vesile olduğundan önem verilen bir ameldir.

Arap dilinde bir kelimenin *nekre* (belirsiz) olarak kullanılması onun ifade ettiği şeyin kemaline delalet eder. Âyette « *ihsânen* » kelimesinin *nekre* olarak getirilmesi de bu yüzdendir. Buna göre ayetin anlamı “*Rabbin ana-babanıza kamil manada iyilik ve hürmet/saygı nasıl oluyorsa o şekilde hareket etmenize hükmetti*” şeklinde olur.³²

Çocukların ana-babalarına iyilik etmelerinin emredilmesinde “*ihsân*” kelimesinin seçilmiş olmasında da bazı noktalar dikkati çekmektedir. İhsan iyiliklerde farz/zorunlu olan asgari ölçünün ötesine geçip isteyerek ve severek daha fazlasını yapmak anlamına gelir ve bu yönüyle ihsan adaletten daha üstün dereceye sahip bir erdemdir. Çünkü adalet borcu kadarını ödemek, alacağı kadarını almak demektir. Oysa ihsan yükümlülüğünden fazlasını

²⁷ Yâsîn (36), 68.

²⁸ Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, XX, 189.

²⁹ Zemahşerî, *a.g.e.*, II, 660.

³⁰ Müslim, “*Vasiyye*”, 14; Ebû Dâvûd, “*Vesâyâ*”, 14; Tirmizî, “*Ahkâm*”, 36; Nesâî, “*Vesâyâ*”, 8; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II, 316, 350, 272.

³¹ Müslim, “*Bir*”, 12; Tirmizî, “*Bir*”, 5; İbn Mâce, “*Cenâiz*”, 48; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II, 97.

³² Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, XX, 189.

yapmak mesela borç ise fazlasıyla vermek, alacaklı ise hakkından azını almaktır.³³ Bu sebeple ihsan, ağırbaşlılık, yumuşaklık, akıllılık, sabırlılık gibi anlamları bulunan *hilim* erdeminden³⁴ kaynaklanan bir anlayışla sevgiye dayalı özverili tutumu ifade eder. Nitekim ihsan derecesinde kulluk yapanların (muhsin) özellikleri arasında öfkeye hakim olma, affetme, hoşgörü, sabır,³⁵ işlerde aşırıktan sakınma, kararlılık ve cesaret,³⁶ tok gözlülük ve cömertlik³⁷ sayılmaktadır. Bu sebeple Allah'ın kuluna cömertçe davranıp hak ettiğinden fazlasını verip lütufkar davrandığı gibi kul da kendisine verilen nimetlerden diğer insanlara fazlasıyla vermelidir.³⁸ Nitekim bir ayette Allah Kârûn'a verdiği nimetleri hatırlatarak "*Allah'ın sana ihsan ettiği/lütufta bulunduğu gibi sen de ihsan da bulun*"³⁹ demektedir ki ihsana layık olanlar içinde ana-baba en başta gelmektedir.

Ana-babaya "öf" bile deme ifadesi '*onları üzecek ve kendilerini rahatsız edecek en küçük tavır, davranış, usanç ima edecek her türlü hareket ve gönül kırıcı sözden kaçın*' anlamına gelir. Bir şeyin küçüğünün yasaklanması daha büyüğünün zaten yasak olacağı anlamına geldiği halde "öf bile demeyin" ifadesinin peşinden "onları azarlamayın" ikazının gelmesinin sebebi de kendilerini (haklı oldukları konularda) reddederek ve yalanlayarak onların sözlerine muhalefet etmeyin anlamına gelir.⁴⁰

Çocukların ebeveynlerini rencide edecek eylemlerden sakındırılmış olmasından '*tatlı söylemeyi*' emretme manası çıkmayacağı için Allah Teâlâ bunu açık bir biçimde "*onlara tatlı söz söyle*" ayetiyle açıkça dile getirmiştir. Böylece ayet kendilerine karşı saygılı, gönülden gelen bir üslupla hitap edilmesi talebiyle bu konuda hiçbir boşluk bırakmamıştır. Hz. Ömer bunu "*anneçiğim, babacığım*" şeklinde hitap etmek ve "*istedikleri hiçbir şeyden kaçınmamak*" biçiminde anlarken; tâbi'ûn'un büyüklerinden ve meşhur yedi fakih-ten birisi olan Sa'îd b. el-Müseyyeb (ö.94/713) "*acımasız efendinin karşısındaki suçlu bir köle gibi davranmak*"; yine tâbi'ûnun ileri gelen âlimlerinden Atâ b. Ebî Rabâh (ö.114/732) da "*yüksek sesle konuşmamak ve sert bakışla bakmamak*" şeklinde anlamlandırmaktadırlar.⁴¹

"*Onları merhametten doğan bir alçak gönüllülük ile kanatların altına al (hoşnut et)*" emrinin ifade şeklinde kinayeli bir anlatım vardır ve bazı ince-likler dikkati çekmektedir. Öncelikle '*kanatlarının altına al*' ifadesinde bir mübalağa vardır ve tevazu, sevgi, fedakârlık ve çocukluk dönemindeki

³³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne* (nşr. Fatma Yûsuf el-Haymî), Beyrut 1425/2004, III, 146; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, İstanbul 1986, s. 171, 186.

³⁴ Hilim konusunda öz bilgi ve kaynaklar için bk. Mustafa Çağrıç, "Hilim", *DİA*, XVIII, İstanbul 1998, s. 33-36.

³⁵ Âl-i İmrân (3), 134-135; Mâide (5), 13; Hüd (11), 115; Yûsuf (12), 90.

³⁶ Âl-i İmrân (3), 147-148.

³⁷ Bakara (2), 236; Âl-i İmrân (3), 134.

³⁸ Mustafa Çağrıç, "İhsan", *DİA*, XXI, İstanbul 2000, s. 545.

³⁹ Kasas (28), 77.

⁴⁰ Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, XX, 190-191, 192.

⁴¹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, Beyrut 1420/1999, VIII, 61; Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, XX, 192-193.

acziyetin hatırlatılması en güzel şekilde ifadesini bulmuştur ve bu üslup ile annesinin korumasına ve yardımına muhtaç durumdaki kuşun yavrusunu, tarif edilemez bir sevgi ve fedakârlıkla bütün tehlikelerden koruyabilmek için kanatlarının altına alması, onları bağrına basması ve bakıp doyurması gibi çocuklarının da kendilerinin bakım ve yardımına muhtaç hale gelmiş ana-babalarına aynı sevgi ile bağlanmaları gerektiği anlatılmak istenmiştir. Keza kuş için kanatlarının hayatî bir önemi vardır. Uçmak ve yükselmek istediğinde kanatlarını açar, yere inmek ve alçalmak istediğinde kanatlarını indirir ve yere çakılmadan yumuşak bir iniş yapar. Ana-babaya söylenecek sözler ve gösterilecek davranışlarda da çocuklar aynen bunun gibi yumuşak olmalıdır. Ayet bu ifadeyle buna işaret etmektedir.⁴²

Burada dikkat çekici olan diğer bir husus da ayetin, çocukların ana-babaları ile ilişkilerini *merhamet* temeline oturtmuş olmasıdır. Burada iki şey önemlidir. Birincisi merhamet de ihsân gibi adâletin üstünde bir erdemdir ve adaletin aksine karşı tarafa hak ettiğinin fazlasıyla yumuşak kalpli bir biçimde, incelik ve tatlılıkla ihsanda/iyilikte bulunmayı ifade eder.⁴³ Fazlalığın verilmesi bir gönül işi olduğu için sevgi temeline dayanır ve bu tür bir davranış, verene de alana da huzur veren bir atmosfer oluşturur. Bu sevgi sayesinde adalet aşılır, hiyerarşi ortadan kalkar, gönüller bu bağla kopmaz biçimde birbirine bağlanır. İşte çocuklar ana-babaların küçükken kendilerine yaptığı gibi aynen bu şekilde davranmalıdırlar. İkincisi de şudur: Nasıl ki çocuklar küçükken ana-babalarının merhametine muhtaç durumda iken onlar eşsiz bir sevgi ve her türlü fedakarlıkla cân-ı gönülden onları yetiştirmişlerse yaşlılıklarıyla bir anlamda çocukluk devrine geri dönmüş olan⁴⁴ ana-babaya çocuklarının aynı sevgi ve içtenlikle yaklaşması ve onların iyiliklerini unutmadan aynı sevgi ve fedakarlığı göstermeleri gerekir. Nitekim ayetin devamında “*Ey Rabbim, merhamet et onlara, onların beni küçükken büyütüp yetiştirdikleri gibi*” şeklindeki ifadeyle bu durum tekrar ince bir şekilde hatırlatılmaktadır. Yani ‘dün Allah’ın yaratıkları içinde kendilerine (ana-babaya) en muhtaç durumdaki varlığa (çocuklarına) bu gün onlar muhtaç durumdadır.’ O zaman bu ilişkinin hiçbir zaman hatırdan çıkarılmaması gerekir. Kaldı ki ana-babanın evladına yaptıklarını çocuklarının dünyevî bir karşılıkla ödemelerinin mümkün olmadığını bizzat Hz. Peygamber bir hadisinde ifade etmektedir.⁴⁵

Ayette yer alan “*Rabbimiz içinizdekini en iyi bilir*” ifadesinin de az önceki nokta ile yakından ilgisi vardır. İnsanlar arasında iletişim sadece dil ve hareket ile sağlanmaz. Gönülden gönüle yol vardır ifadesinden de anlaşılacağı üzere duygular /hisler de çok şey anlatır. Bu sebeple ana-babaya iyilik

⁴² Bk. Râzî, *a.g.e.*, XX, 193.

⁴³ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, İstanbul 1986, “r.h.m.” md., s. 279.

⁴⁴ Yâsîn 36/68.

⁴⁵ Müslim, “İtk”, 25; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 120; Tirmizî, “Birr”, 8; İbn Mâce, “Edeb”, 1; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II, 220, 263, 376, 445.

konusunda sadece belli ihtiyaçlarının karşılanması yeterli değildir. Bunun gönülden yapılması gerekir. İnsanlar duygularıyla ve tavırlarıyla daha çok şey anlatırlar ve gönül dilindeki derinlik veya yüzeysellik ilişkilerin rengini ve veçhesini değiştirir. İsteksiz, gönülsüz yapılan işler, söylenen sözler muhatap tarafından fark edilir ve bu o insanı daha fazla yaralar. “*Gönülden gelen söz incidir, gönülden gelmeyen söz incitir*” ya da “*Gönülsüz pişen aş ya karın ağrıtır ya da baş*” atasözleri yapmacık, ikiyüzlü davranışların anlamsızlığını tecrübe ışığında ortaya koymaktadır. İşte bu sebeple olmalı ki Allah Teâlâ ayet-i kerimenin bu bölümünde insanın ana-babası ile ilişkilerinin cân-ı gönülden olup olmadığının kendisi nezdinde önemli bir değer ölçüsü olduğuna vurguda bulunmaktadır.

Kur’ân-ı Kerîm’in ana-babanın evladına iyi davranmasının aksine özellikle evladın ana-babaya karşı iyi davranmaları konusunda ayrıntılı bir şekilde ve ısrarla durmasının amacı bu konuda çocukların daha fazla zaaf gösterebilecekleri sebebine matuf bir uyarı olmalıdır. Bu nedenle âyet sadece ana-babaya iyi davranın emri ile yetinmeyip bunun temel dinamiklerine de ayrıntılı bir biçimde yer vererek hiçbir mazerete açık kapı bırakmamıştır. Zira çocukların yoğun işleri, ana-babalarına bakma konusunda birbiriyle çekişmeleri gibi içinde buldukları şartlar ve imkânlar geçmişini unutup geleceğini hesaba katamamaları ya da ana-babalarının durumunu idrak edememeleri sonucuna yol açabilir. Aynı emrin ve ayrıntıların ana-babaların çocuklarına bakması konusunda gelmemiş olması onların bir uyarı veya emre gerek olmaksızın fitraten bu işe hazır olmaları ve çocuklarına olan şefkatinin böyle bir zaafa meydan vermeyecek kadar derin olmasıyla izah edilebilir.⁴⁶ Ana-babanın çocuklarına karşı tarifi imkansız sevgi bağı ve bundan doğan olağanüstü ilgi Kur’ân’daki çeşitli peygamber kıssalarında da dile getirilir. Mesela Hz. Nuh’un iman etmemiş olan ve bu yüzden gemiye alınmasına Allah tarafından izin verilmemiş bulunan oğluna son yakarıları,⁴⁷ oğlu tufanla birlikte suda boğulup helak olduktan sonra onun affı için Allah’a yalvarması⁴⁸ ve olumsuz cevap alması⁴⁹ sonrası üzüntüsü; Hz. Yakub ile oğlu Yûsuf arasındaki ayrılık ateşinin yaktığı bir baba ve ona kavuşma hasretiyle tutuşan bir oğlun⁵⁰ yürek parçalayıcı kıssaları; Hz. Mûsâ’nın Firavun tarafından öldürülmesinden endişelenen annesinin ona bir şey olmaması için gösterdiği gayretleri;⁵¹ Hz. İbrahim’in Harem bölgesine yerleştirdiği çocukları ile kendi soyundan/zürriyyetinden gelecek olanlar için cân u gönülden Allah’a yakarışı,⁵²

⁴⁶ Mâtürîdî, *Te’vilâtü ehli’s-sünne* (nşr. Fatma Yûsuf el-Haymî), Beyrut 1425/2004, III, 147-148.

⁴⁷ Hûd (11), 42-43.

⁴⁸ Hûd (11), 45.

⁴⁹ Hûd (11), 46-47.

⁵⁰ Yûsuf (12), 84-86, 93 vd.

⁵¹ Kasas (28), 10-13.

⁵² İbrahim (14), 37, 40.

ana-babanın evladına olan sevgisinin ne derece derin boyutlu olduğunu anlatması açısından son derece önemlidir.⁵³

Hz. Peygamber'in amcasının oğlu, tefsir ve fıkıh ilimlerinde otorite kabul edilen ve çok hadis rivayet edenler arasında sayılan büyük sahâbî Abdullah b. Abbâs (ö.68/688) Kur'ân-ı Kerîm'de üç ayette üç şeyin birbirine bağlı olarak nazil olduğunu ve peşindeki eksik bırakılması halinde Allah'ın diğerini kabul etmeyeceğini söyler: Birincisi "*Allah'a itaat edin. Rasûlüne de itaat edin*" ayeti.⁵⁴ Kim Allah'a itaat edip de Rasûlüne itaat etmezse bu ameli makbul değildir. İkincisi: "*Namazı kılın, zekatı verin*" ayeti.⁵⁵ Kim namazını kılar zekâtını vermezse namazı kabul edilmez. Üçüncüsü de "*(Önce) bana ve (sonra da) ana-babana şükret*"⁵⁶ ayeti. Kim Allah'a şükreder de ana-babasına teşekkür etmezse şükürünü Allah kabul etmez.⁵⁷ Bu hususta Süfyân b. Uyeyne (ö.198/814) beş vakit namazı kılan Allah'a şükretmiş, namazın peşinden de onlara dua eden onlara teşekkür etmiş olur demektedir.⁵⁸ Aslında namazın sonunda teşehhüdden sonra okunan duada ana-babaya mağfiret dileği yer aldığı için (rabbenâ'ğfir lî veli-vâlideyye...) ⁵⁹ namazını kılıp bu duayı okuyan Müslüman bu emri yerine getirmiş olmaktadır.⁶⁰

Burada zikredilen üç şeyin birbirine bağlı olduğu ifadesinden anlaşılması gereken şey şu olmalıdır. Birinci durumda yani Allâh'a itaat edip Rasûlullâh'a itaat etmemek bir mü'min için kabul edilebilir bir şey değildir. Çünkü bir çok ayette kendisiyle birlikte Rasûle itaati Allâh emretmektedir. Bu açıdan Hz. Peygambere itaat etmeyen Allâh'a da itaat etmemiş olur. Bu iki şey birbirine bağlıdır, ayrılamazlar.⁶¹ Namazı kılıp da zekatı vermemenin namazın kabulüne engel bir durum oluşturduğu yönündeki ifade Kur'ân-ı Kerîm'de zekâtın özellikle namazla birlikte ve onun peşinden zikredilmiş olmasına vurgu için olmalıdır.⁶² Bu iki ibadetin en temel özelliği de münafıklar tarafından gönülden yapılamayacak olması sebebiyle imanın kemâline delalet eden bir özelliğe sahip olmasıdır. Bu sebeple münafıklar tarihte üşenerek ya da gösteriş için namaza gelseler de zekât konusunda çoğu kere sorun çıkarmışlardır.⁶³ İbn Abbâs'ın bu sözü namaz kılıp zekâtı vermemenin mü'mine yakışan bir davranış olmadığı, her ikisini de emredenin Allâh Te'âlâ olması sebebiyle namazını kılanın zaten zekâtını da gönülden verece-

⁵³ bk. Mustafâ Çağrırcı, "Ana Baba", *DİA*, III, İstanbul 1991, s. 104.

⁵⁴ Nisâ' (4), 59.

⁵⁵ Bakara (2), 43, 83, 110; Nûr (24), 56.

⁵⁶ Lokman (31), 14.

⁵⁷ Zehebî, *a.g.e.*, s. 43; İbn Hacer el-Heytemî, *a.g.e.*, II, 131-132.

⁵⁸ İbn Atyye, *a.g.e.*, IV, 349; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, Beyrut, ts. (Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî), XXI, 87.

⁵⁹ İbrahim (14), 41.

⁶⁰ Âlûsî, *a.g.e.*, XV, 57.

⁶¹ bk. Muhamed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfrehes*, "t.v.'a" md.

⁶² Bk. bakara (2), 43, 83, 110, 177, 277; Nisâ' (4), 77, 162; Mâide (5), 12, 55; Tevbe (9), 5, 11, 18, 71; Meryem (19), 31, 55; Enbiyâ' (21), 73; Hacc (22), 41, 78; Nûr (24), 37, 56; Neml (27), 3; Lokman (31), 4; Ahzâb (33), 33; Mücâdele (58), 13; Müzzemmil (739), 20; Beyine (97), 5.

⁶³ Msl. bk. Nisâ' (4), 142; tevbe (9), 54.

ği, ikisinin arasını ayırmayacağı şeklinde anlamak isabetli olmalıdır. Fıkhî açıdan namaz ve zekât zimmette ayrı ayrı sabit olmuş borçlar olduğu için usulüne uygun biçimde birisi ifa edildiğinde diğerinden bağımsız olarak borç düşmüş olur. Diğer eda edilmemişse sadece o borç olarak kalmış olur. Üçüncü hususta da yine ana-babaya itaati Allah emretmektedir. Burada dikkate değer olan husus şudur. Kur'ân-ı Kerîm'de Yüce Yaratıcı kendisine iman ve kulluğu emrettikten hemen sonra ana-babaya iyi davranmayı emretmiştir.⁶⁴ Fahreddîn er-Râzînin ifadeleriyle Allâh insanın gerçek yaratıcısı, ana-baba da sebebidir.⁶⁵ Dolayısıyla Allâh Te'âlâ: “*Bana ve ana-babama şükret*” buyurmuştur. Buna göre insan daima birisi gerçek öteki zahiri olarak varlığına sebep olan Allâh'a şükür ve ana-babasına da minnet içinde olmalıdır. Haklı taleplerinde ana-babasına iltifat etmeyen onların gönlünü kazanamamış, Allâh'ın bu konudaki emrini yerine getirmediğinden de O'nun rızasını alamamış duruma düşer. Bu sözün anlamı bu olmalıdır.

İslam alimleri, Hz. Peygamber'in, *iyilik etmeme en layık kimdir?* şeklindeki soruya verdiği cevapta anne'yi öncelikle üç defa zikretmesinin⁶⁶ sebebi konusunda Kur'ân-ı Kerîm'deki ayetlerle ilinti kurarlar. Bir ayette: “*Annesi onu meşakkatle taşımış ve zahmetle doğurmuştur. O'nun ana-karnında bulunmasıyla sütten kesilmesi otuz aydır*”⁶⁷ ifadesiyle annenin hakkına dikkat çekilmiştir. Hamilelik çilesi, doğurma zahmeti, emzirme külfeti sebebiyle Hz. Peygamber üç defa anayı zikretmiştir. Bunun yanında baba ile mukayese edildiğinde annenin hem şefkat ve sevgisinin hem de çocuğuna olan bağlılığının babaya göre daha çok olduğu belirtilmiştir.⁶⁸

2-Hz. Peygamber'in Hadislerinde Ana-Babaya Saygı:

Hadislerde de ayetteki anlatıma paralel bir üslûbun yer aldığı görülmektedir. Allâh Te'âlâ'nın şirk koşmayı yasaklayıp kendisine kullukla yükümlü tuttuktan sonra hemen ana-babaya iyiliği emretmesi hadislerde de dikkati çeken bir husustur. Mesela bir hadiste Allah katında en değerli amel olarak ilk sırada Allah'a kulluğun en temel göstergesi olarak vaktinde kılınan namaz sayılırken ikinci sırada ana-babaya iyiliğe yer verilmektedir.⁶⁹

Kur'ân'da ana-babaya iyilik, bir yerde kullanılan “*birr*”⁷⁰ istisna edilirse “*ihsân*” kelimesiyle; yine Kur'ân'da “*işyân*” kelimesiyle anlatılan⁷¹ ana-babaya saygısızlık da hadislerde “*ukûk*” kelimesiyle ifade edilir. Hadislerde

⁶⁴ Bakara (2), 83; Nisâ' (4), 36; En'âm (6), 151; İsrâ' (17), 23; Lokmân (31), 13-14.

⁶⁵ Fahreddîn er-Râzî, XX, 187.

⁶⁶ Buhârî, “Edeb”, 2; Müslim, “Birr”, 1, 2; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 120; Tirmizî, “Birr”, 1; İbn Mâce, “Edeb”, 1; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, V, 3, 5.

⁶⁷ Ahkâf (46), 15.

⁶⁸ İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-vecîz* (nşr. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed), Beyrut 1413/1993, IV, 348-349; Zehebî, *a.g.e.*, s. 45; İbn Hacer el-Heytemî, *a.g.e.*, II, 130-131; Ahmed Davudoğlu, *Sahih-i Müslim Tercemesi ve Şerhi*, İstanbul 1983, X, 481.

⁶⁹ Buhârî, “Edeb”, 1; Müslim, “İmân”, 137.

⁷⁰ Meryem (19), 14.

⁷¹ Meryem (19), 14.

ise ana-babaya iyilik “birr” kelimesiyle ifade edilir ve bu kelime bizzat Hz. Peygamber tarafından *gönlün rahatlık ve kalbin huzur bulduğu davranış* olarak tanımlanır.⁷² Buna göre gerçek anlamda iyilik isteyerek, gönülden yapılan ve bu özelliği sebebiyle de kalpleri sevgi ile birbirine bağlayan, samimiyet ve ülfeti arttıran söz ve davranışlara denir. Kur’ân-ı Kerîm, “*iyilik ve takvâda yardımlaşın, günah ve düşmanlıkta işbirliği yapmayın*”⁷³ ayetiyle “birr” konusunda yardımlaşmaya çağırılmış ve onunla en genel anlamıyla sevgi ve saygıdan doğan bir bağlılıkla Allah’ın emir ve yasaklarına saygı demek olan “*takvâ*” arasında bir ilişki kurmuştur. Çünkü takvâ’da Allah’ın rızasını elde etme, bir’de de insanların hoşnutluğunu/gönlünü kazanma vardır. Buna nail olan ise iki cihan saadetini kavuşmuş demektir. Buna göre bu iki kavram birbirini tamamlayıcı bir özelliğe sahiptir.⁷⁴ İmâm Mâtürîdî (ö.333/944) birr’in yapılan bütün hayırları kuşatan, takvâ’yı da kaçınılması gereken bütün kötülükleri içine alan bir kavram olduğunu söyler.⁷⁵ Hz. Peygamber’in birr’i, “*ahlak güzelliği*”⁷⁶ olarak tanımlamasını da, iyilik merkezli davranışların içselleştirilmesi ve bir yaşam biçimi haline getirilmesi halinde değer kazanacağı şeklinde yorumlamak mümkündür. “*İmân bakımından mü’minlerin en mükemmelinin ahlakı en güzel olanlar*” şeklinde belirleyen hadis de⁷⁷ dikkate alındığında bu durumdaki kişilerin Kur’ân-ı Kerîm’de en yüce mertebelere layık görülen “*ebrâr*”⁷⁸ sınıfında bulunma şerefine nail olacakları söylenebilir. Bu sifata ise ancak iman, ahlak ve ibadet esaslarına⁷⁹ sadık bir biçimde bağlı olmakla layık olunabilir.⁸⁰ İlgili ayette *birr* kapsamına giren değerler anlatılırken imandan sonra hemen başta yakınlar olmak üzere ihtiyaç sahiplerine mali yardımda bulunma sayılır ki (Bakara, 2/177) yakınların birinci sırasında ana-baba vardır.

Birr, ‘ihсан’ın en ileri derecesi sayılmıştır⁸¹ ki ana-baba söz konusu olduğunda bu kelime iyilikte zirve yapmak özellikle infak konusunda eli bol davranmak anlamına gelir.⁸²

Burada dikkat çekilen bir başka husus da şudur: Birçok ayette Allah’a kulluktan ve şükürden hemen sonra ana-babaya iyiliğin ve teşekkürün emredilmiş olmasından birr’in en faziletlisinin ana-babaya yapılan iyilik olduğu sonucuna ulaşılmıştır.⁸³

⁷² Dârimî, “Büyü” 2; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, IV, 182, 194, 227, 228.

⁷³ Mâide (5), 2.

⁷⁴ Mâverdî, *Edebü ’d-dünyâ ve ’d-dîn*, Dimaşk-Beyrut 1413/1993, s. 295 vd.

⁷⁵ *Te ’vilâtü ehli ’s-sümme* (nşr. Fatma Yûsuf el-Haymî), Beyrut 1425/2004, II, 8.

⁷⁶ Müslim, “Birr”, 14-15; Tirmizî, “Zühd”, 52.

⁷⁷ Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 14; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II, 250, 472, 527; V, 89, 99; VI, 47, 99.

⁷⁸ İnfitâr (82), 13; Mutaffifîn (83), 22

⁷⁹ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, İstanbul 1986, “b.r.r.” md., s. 53.

⁸⁰ Bakara (2), 177.

⁸¹ Ali Toksarı, “Birr”, *DİA*, VI, İstanbul 1992, s. 205.

⁸² Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, İstanbul 1986, “b.r.r.” md., s. 53; Tefîzânî, *Şerhu ’l-ehâdisi ’l-Erba ’in*, İstanbul 1326, s. 218.

⁸³ Hicâzî, *el-Mecâlisü ’s-seniyye*, Kahire 1307, s. 162.

Ana-babaya iyiliği ifade eden *ihsân* ve *birr* kelimesinin hadislerde geçen karşılığı “*ukûk*”tur. Bir ahlak ve hadis terimi olarak “*ukûk*” özellikle ebeveynin gönlünü incitecek, evlat ile ebeveyn arasındaki sevgi ve gönül bağı koparacak olan isyan, eziyet, hakaret, kötü muamele gibi olumsuz duygu ve davranışları ifade eder.⁸⁴

Ana-babaya muamele hususunda Hz. Peygamber’in hadislerinde de Kur’ân-ı Kerimdeki temaya paralel bir anlatım vardır. Bu konuda bazı hadisleri şu şekilde sıralamak mümkündür:

“*Hz. Peygamber ahabına: Size büyük günahların en büyüğünü haber vereyim mi diye sordu. Sahabe: Evet Ya Rasûlallah! dediklerinde: ‘Allah’a ortak koşmak ve ana-babaya asi olmak’ buyurdu.*”⁸⁵

Hz. Peygamber kendisine gelerek cihada katılmak istediğini söyleyen bir adama anasının babasının sağ olup olmadığını sordu. Sağ olduğunu öğrenince *kendisinin cihadının onların hizmetinde bulunmak* olduğunu söyledi.⁸⁶

Hz. Peygamber annesi veya babası ya da her ikisinin *ihtiyarlığına yetiştirip* de onları hoşnut edip rızasını kazanarak cennete girmeyi hak edemeyenin burnu sürtünsün şeklinde o kişiye üç defa tekrarlayarak beddua etmiştir.⁸⁷

Yine Rasûlullah, ana-babanın çocuğuna yaptığı duanın Allah tarafından kabul edileceğinde hiçbir şüphenin bulunmayacağı şekilde kesin olduğunu bildirmiştir.⁸⁸

Hz. Peygambere ana-babanın çocukları üzerindeki hakları nedir? diye sorulduğunda “*Onlar senin cennetin veya cehennemindir*” diye özlü bir cevap vermiş,⁸⁹ ana-babasına saygısızca kötü muamele edenlere Allah’ın cenneti haram kıldığını ve kıyamet günü onların yüzüne bakmayacağını bildirmiştir.⁹⁰ Yine Rasûl-i Ekram bu çerçevede olmak üzere *Allah’ın rızası Ana-babanın rızasını kazanmadadır. Allah’ın gazabı, ana-babanın gazabını almadadır*⁹¹ buyurmuştur.

⁸⁴ Asım Efendi, *Kâmûs Tercemesi*, İstanbul 1305, “a.k.k.” md., III, 25; Nevevî, *el-Minhâc (Şerhu Sahîhi Müslim)*, Kahire 1412/1991, II, 115-116; Aynî, *Umdetü’l-Kârî*, XXII, 86; İbn Atıyye, *el-Fütühâtü’l-vehbiyye*, Kahire 1307, s. 191; Hicâzî, *el-Mecâlisü’s-seniyye*, Kahire 1307, s. 162; Mustafa Çağrıncı, “Ana Baba”, *DİA*, III, İstanbul 1991, s. 104.

⁸⁵ Buhârî, “Edeb”, 6, “İsti’zân”, 35, “Eymân”, 16, “İstîtâbe”, 1, “Diyât”, 2, “Şehâdât”, 10; Müslim, “İmân”, 143-144; Tirmizî, “Birr”, 4; “Tefsîr/4”, 4-7; Dârimî, “Diyât”, 9; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II, 201; III, 495.

⁸⁶ Buhârî, “Cihâd”, 138; Müslim, “Birr”, 5; Nesâî, “Cihâd”, 5; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, VI, 165, 193, 197, 221.

⁸⁷ Müslim, “Birr”, 8; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II, 346.

⁸⁸ Ebû Dâvûd, “Vitir”, 29; Tirmizî, “Birr”, 7, “De’avât”, 47; İbn Mâce, “Du’â”, 11; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II, 258, 348, 434, 478, 517, 523.

⁸⁹ İbn Mâce, “Edeb”, 1.

⁹⁰ Nesâî, “Zekât”, 69, “Eşribe”, 46; Dârimî, “Eşribe”, 5; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II, 69, 128, 134, 201, 203; III, 28, 226; VI, 441.

⁹¹ Tirmizî, “Birr”, 3.

Öte yandan Peygamberimiz onlar öldükten sonra da kendilerine karşı vazifenin devam ettiğini belirterek bu görevleri şöyle sıralamıştır: “*Onlara hayır dua edip rahmet/mağfiret dilemek, vasiyetlerini ve sözlerini yerine getirmek, dostlarına ikramda bulunmak, akrabalarına ziyarette bulunmak ve onlarla ilgilenmek.*”⁹²

Annesini sırtına alıp Kabe’yi tavaf ettiren birisi Abdullah b. Ömer’e annesinin hakkını ödeyip ödemediğini sorunca İbn Ömer, bu yaptığının doğum sancılarının birisinin karşılığı bile olamayacağını, ancak annesine ihsanda bulunduğunu/iyilik ettiğini söyledi ve Allah’ın az işe çok sevap vereceğini ekledi.⁹³

Ebû Bekir İbnü’l-Arabî (ö.543/1148) bu ve benzeri hadislerin ana-babaya isyan ve kötü muamelenin günah açısından Allah’a ortak koşmaya denk olduğuna, onlara iyi davranmanın da sevap bakımından imana eşdeğer olduğuna delalet ettiğini söylemektedir.⁹⁴ İbnü’l-Arabî’nin bu ifadeleri, literal okumaya tabi tutulduğunda bazı sorunlar ortaya çıkarsa da ana-babaya iyiliğin değerini ve kötü muamelenin günahının ağırlığını ifadeyi hedeflediğini söylersek daha tutarlı bir zemine oturmuş olur.

Hız. Peygamber başkasının ana-babasına lanet edip kendi ana-babasına lanete sebep olmayı,⁹⁵ yine bir başkasının anasına veya babasına söverek karşı taraftakinin kendi anasına veya babasına sövmesine sebep olmayı kendi ana-babasına küfretmek gibi değerlendirmiş ve bunu büyük günahlar arasında saymıştır.⁹⁶ Yine Peygamberimiz ahirettekinden önce dünyada cezası peşinen verilecek iki suçtan birisinin yakınlarla bağı kesmek olduğunu haber vermiştir ki⁹⁷ (diğeri meşru otoriteye isyan/bağy) ana-baba yakınların en başında yer almaktadır. Nitekim meşhur muhaddis Buhârî (ö.256/870) *el-Edebü’l-müfred* adlı eserinde bu hadise “*Ana-babaya isyanın cezası*” şeklinde bir başlık koymuştur.⁹⁸ Kaldı ki otoritelerin sahih kabul ettiği bu hadis’in bazı farklı rivayetlerinde ana-babaya saygısızlık açık bir biçimde ifade edilmektedir.⁹⁹ Hız. Peygamber’in yakınlarla ilgiyi kesmenin uhrevî cezasını cennetten mahrumiyet olarak belirlemesi¹⁰⁰ ve böyle bir kimsenin amelinin kabul görmeyeceğini ifade etmesi¹⁰¹ konunun ciddiyetini yansıtmaya açısından dikkate değerdir.

⁹² Ebû Dâvûd, “Edeb”, 120; Tirmizî, “Birr”, 5; İbn Mâce, “Edeb”, 2; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, III, 498.

⁹³ Zehebî, *a.g.e.*, s. 45; Âlûsî, *a.g.e.*, XV, 57.

⁹⁴ *Ahkâmü’l-Kur’ân* (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî), Beyrut 1407/1987, III, 1201.

⁹⁵ Müslim, “Edâhî”, 43-45; Nesâî, “Dahâyâ”, 34; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I, 108, 118, 152, 309, 317.

⁹⁶ Müslim, “İmân”, 145; Tirmizî, “Birr”, 4; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II, 164.

⁹⁷ İbn Mâce, “Zühd”, 23; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 44; Tirmizî, “Kıyâme”, 57.

⁹⁸ Buhârî, *Sahîhu’l-Edebi’l-müfred* (haz. M. Hüseyin Afif), Riyad 1409/1988, 16.

⁹⁹ Zehebî, *Kitâbü’l-Kebâir*, Kahire 1355, s. 44.

¹⁰⁰ Buhârî, “Edeb”, 11; Müslim, “Birr”, 18, 19; Ebû Dâvûd, “Zekât”, 45; Tirmizî, “Birr”, 10; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, III, 14; IV, 80, 83, 84, 399.

¹⁰¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II, 484.

Hız. Peygamber'in az yukarıda işaret edilen ana-babaya kötü muamele ve saygısızca davranışların daha dünyada iken karşılık bulacağını haber veren hadisin aksine onlara yapılacak gönülden hizmetlerin de olumlu anlamda etkisinin bu dünyada görüleceğini Rasûl-i Ekrem'in anlattığı şu olayda görülmektedir (özetle):

Bir zamanlar üç kişi yolda giderlerken yağmura yakalanmışlar ve bir mağaraya sığınmışlar, peşinden de mağaranın ağzını dağdan düşen büyük bir kaya kapatmış. Üç arkadaş birbirine: Amellerimizi gözden geçirelim ve yaptığımız salih amellerle Allah'a dua edelim, belki Allah buradan bizi kurtarır demiş. Birisi şöyle dua etmiş: "Allah'ım benim yaşlı annem-babam vardı. Onlara hizmette kusur etmezdim. Hayvanlarımı yanlarına getirir, sütlerini sağar önce onlara sonra çocuklarıma ve eşime içirirdim. Bir gün geldiğimde onlar uyumuşlardı. Her zamanki gibi sütü sağdım fakat onları uyandırmaya kıyamadım, elimde sütle çocuklarıma bağırp ağlamasına aldırmdan sabaha kadar başlarında ayakta bekledim. Eğer benim bunu senin rızanı dileyerek yaptığımı biliyorsan bu kayayı biraz arala da dışarıyı görelim demiş." Bunun üzerine kayanın üçte biri aralanmış. Diğer: "Ey Rabbim! Aşkın son derecesinde vurduğum amcamın bir kızı vardı. Onun nefsinden murad almak istediğimde yüz altın getirmediğçe kabul etmedi (Bir rivayete de göre açlık ve susuzluğa dayanamayacak hale geldiği için onun teklifini kabul etmiş). Çalışıp güç şartlarda yüz altını toplayıp kendisine verip de kendisini bana arzettiğinde istediğim işe tam başlayacakken: 'Ey Allah'ın kulu! Allah'tan kork ve haksız/gayr-ı meşru bir biçimde bu mührü açma' (bekâretimi zina ile bozma) dedi ve bunun üzerine ben hemen böyle bir fiili ika etmekten (zina etmekten) vazgeçtim." Eğer bunu senin rızanı dileyerek yaptığımı biliyorsan, bu kayanın bir kısmını bize aç demiş ve kayanın üçte ikisi aralanmış. Üçüncüsü de "Ey Rabbim! Bir ölçek pirince bir çırak tutmuştum. İşini bitirince benim tam kızgın olduğum bir anda: 'Bana hakkımı ver' dedi. Ben de onu azarladım ve ücretini almadan çekip gitti. Sonra ben onun hakkı olan pirinci ektim ve ondan elde ettiğim gelire ona davarlar aldım ve bir sürü oldular. Bir gün hakkını istemeye geldiğinde çobanları ile birlikte davar sürüsünü kendisine teslim ettim. Eğer bunu senin rızanı kazanmak için yaptığımı biliyorsan, bize kayanın kalan kısmını da aç demiş ve kaya tamamen aralanmış da oradan kurtulmuşlar."¹⁰²

Bu hadisin hizmet konusunda ana-babayı eş ve çocuklara tercih etmenin, onlar için meşakkate katlanmanın daha faziletli olduğuna delil olduğu savunulmuştur.¹⁰³ Büyük hadîs alimi Buhârî de zikredilen hadisi, ana-

¹⁰² Buhârî, "Enbiyâ", 53, "Edeb", 5; Müslim, "Zikir", 100; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, III, 142-143.

¹⁰³ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî* (nşr. M. Fuâd Abdülbâkî v.dğr.), Kahire1407/1986-87, VI, 510; Ahmed Davudoğlu, *Sahih-i Müslim Tercemesi ve Şerhi*, İstanbul 1980, XI, 85.

babasına iyi davrananın duasının Allah nezdinde makbul olduğunun delillerinden birisi saymıştır.¹⁰⁴

Bu ve benzeri rivayetlerden hareketle İslamî literatürde ana-babanın isteğiyle oğlunun karısını boşayıp boşamayacağına dair bir tartışmaya yer verilmektedir. Yaşanmış bazı örneklerin de böyle bir münakaşada etkili olduğu anlaşılmaktadır. Muteber kaynaklarda Hz. İbrâhim'in talebi üzerine oğlu İsmail'in karısını boşadığı¹⁰⁵ ve oğlundan gelinini boşamasını isteyen ilk kişinin Hz. İbrahim olduğu nakledilmektedir.¹⁰⁶ Yine Hz. Ömer'in, oğlu Abdullah'ın karısından hoşlanmadığı için onu boşamasını istediği Abdullah'ın buna yanaşmaması üzerine Rasûlullah'a geldikleri ve Hz. Peygamber'in de babasına itaat ederek eşini boşamasını istediği, onun da buna uyduğu rivayet edilmektedir.¹⁰⁷ Hz. Ebû Bekir'in de oğlu Abdurrahman'dan güzelliğindeki cazibe sebebiyle kocasını etkileyerek onun cihad ve benzeri sorumluluklarını gerektiği şekilde yerine getirmesinde gevşekliğe sebep olan karısı Âtike bt. Zeyd'i boşamasını istediği Abdurrahman'ın da bunu yerine getirdiği belirtilmektedir.¹⁰⁸

Bu hadis ve uygulamaların yorumunda farklı değerlendirmeler dikkat çekmektedir. Mübârekfûrî (ö.1353/1934) mezkûr hadiste babasının istemesi halinde oğlun çok sevmiş de olsa karısını boşaması gerektiğine, boşamaması için hiçbir özrünün bulunmadığına açık bir delil bulunduğunu söylemektedir. Aynı müellif, Hz. Peygamber'in annenin çocuk üzerindeki hakkının babadan daha çok olduğunu bildiren hadisten¹⁰⁹ hareketle de onun evleviyetle bunu istemeye ve çocuğun da itaat etmeye mecbur bulunduğuna delil teşkil edeceğini savunmaktadır.¹¹⁰

İbnü'l-Arabî (ö.543/1148) bu olayda kendisi farklı düşünse bile eğer baba (Hz. İbrahim, Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer gibi) basîret/firâset sahibi birisi ise *babasının hoşlanmadığından hoşlanmamanın babaya iyilik* kapsamında değerlendirilmesi ve boşama da olsa talebinin yerine getirilmesi gerektiğine önemli bir örnek bulunduğunu, eğer babanın böyle bir özelliği yoksa boşaması farz olmasa da onun rızasını almak için boşamasının müstehap olduğunu belirtmektedir.¹¹¹

Bu hadislerden ve diğer örneklerden her halükarda ana-babanın oğlundan eşini boşamasını istemesi halinde oğlun buna uymasının zorunlu olduğunu anlamak hem isabetli değildir hem de böyle bir kabul oldukça istismara

¹⁰⁴ Buhârî, "Edeb", 5.

¹⁰⁵ Buhârî, "Enbiyâ", 9.

¹⁰⁶ İbnü'l-Arabî, *Ârizatü'l-ahvezî*, Kahire1350/1931, V, 164.

¹⁰⁷ Tirmizî, "Talâk", 13; Ebû Dâvûd, "Edeb", 120; İbn Mâce, "Talâk", 36; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II, 42, 53,

157.

¹⁰⁸ Bk. Asri Çubukçu, "Âtike bint Zeyd", *DİA*, IV, İstanbul 1191, s. 73.

¹⁰⁹ Buhârî, "Edeb", 2; Müslim, "Bir", 1-2; Ebû Dâvûd, "Edeb", 120; Tirmizî, "Bir", 1; İbn Mâce, "Edeb", 1; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, V, 3, 5.

¹¹⁰ *Tuhfetü'l-ahvezî*, Beyrut 1410/1990, IV, 309.

¹¹¹ İbnü'l-Arabî, *a.g.e.*, V, 164.

açıktır. Mevzu ile ilgili örneklerden ve tartışmalardan babanın oğlundan karısını boşama talebinin gelin ile kayın peder-kayın valide arasındaki basit sebeplere bağlı kişisel anlaşmazlıklardan değil toplum içindeki yüksek itibarı ve örnek konumdaki aileye yakışmayan gidişatı sebebiyle başkalarına kötü örnek olmasını engellemek için talep edildiği anlaşılmaktadır. Buna sebep de muhtemelen dini vecibeler konusunda bazı aksaklıkların görülmüş olmasıdır. Çünkü toplum içerisinde örnek konumunda bulunanların davranışlarının tesiri ve yönlendirici özelliği diğer insanlara göre daha fazladır. Bazı davranışlar sıradan insanlar için *mekruh* iken model özellik taşıyanlara *haram*, *mendup* olanlar da *farz* mesabesinde olurlar. Gerçekten herhangi bir kötülüğün etkisinin çevreye yayılmasına sebebiyet vermek ve bu konuda insanlara öncü olmak artı sorumluluk yükleyen hususlardan birisidir.¹¹² Bu cezayı ağırlaştırdığı gibi iyiliğe öncü olmak da mükâfatı arttırmaktadır. Kur'ân-ı Kerim'in model olma niteliği taşıyan Hz. Peygamber'in hanımlarına uyarı mahiyetindeki şu ayetleri bu iki hususu aydınlatır mahiyettedir: “*Ey Peygamber'in hanımları! Sizden kim açık bir edepsizlik yaparsa onun azabı ikiye katlanır. Bu, Allah'a göre kolaydır. Ama sizden kim Allah'a ve Rasûlüne itaate devam eder ve yararlı iş yaparsa ona da mükâfatını iki kat veririz ve onun için bol rızık hazırlamışızdır.*”¹¹³ Bunun sebebi örneklik ve liderlik vasfı taşıyanların işledikleri kötülük ve yaptıkları iyiliklerin sadece kendileriyle sınırlı kalmayıp başkalarına da tesir etmesidir.¹¹⁴

Bu ayetin tefsirinde müfessirler Allah'ın lütfettiği nimet ve şeref ölçüsünde sorumluluğun arttığına dikkat çekerler. Hz. Peygamber'in hanımlarının onun eşi ve mü'minlerin anneleri olma¹¹⁵ şerefini taşımaları, vahyin evlerinde gelmesi ayrıcalığına sahip olmaları gibi sebeplerle diğer kadınlardan farklı bir üstünlüğe sahip buldukları ve bu şerefle bir kötülük işlemelerinin artı azabı gerektireceği üzerinde dururlar. Zira kötülüğün çirkinliği kişinin rütbesi/mevkii ve faziletine göre ölçülür ve bu çirkinlik arttıkça cezasının da artması gerekir. Bu bağlamda müfessirler âlimin işlediği suç ile cahilinkinin farklılığına, hür ile kölenin cezasının farklı tespit edildiğine atıfta bulunurlar.¹¹⁶ Bunun yanı sıra babaya atılan tokatla yabancıya vurulanın, Hz. Peygamber'e yapılan eziyetle başkasına yapılanların aynı derecede olamayacağını¹¹⁷ hatırlatırlar.¹¹⁸

Üzerinde durulan konunun da bu tür bir özelliğe sahip olduğu düşünülebilir. Öncelikle böyle bir talepte bulunan Hz. İbrahim gibi beraberindekilerle

¹¹² Bu konuda bk. Saffet Köse, “Kur'ân-ı Kerim'e Göre ferde Mes'ûliyet Yükleyen ve Bunu Düşüren Faktörler”, *Kur'ân-ı Kerim'de Mes'ûliyet, Bildiriler*, İstanbul 2006, s.137-149.

¹¹³ Ahzâb (33), 30-31.

¹¹⁴ Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân* (trc. Muhammed Han Kayani v.dğr.), İstanbul 1996, IV, 410.

¹¹⁵ Ahzâb (33), 6.

¹¹⁶ Nisâ' (4), 25.

¹¹⁷ Tevbe (9), 61; Ahzâb (33), 57.

¹¹⁸ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, İstanbul 1335-37, III, 359; Zemahşerî, *a.g.e.*, III, 536; Fahreddin er-Râzî, *a.g.e.*, XXV, 209; Beyzâvî, *a.g.e.*, IV, 162; Ebussuûd, *a.g.e.*, VII, 101-102.

birlikte örneklik vasfı Kur'ân'da belirtilen bir peygamber¹¹⁹ ve Hz. Ebû Bekir gibi daha dünyada iken cennetle müjdelenmiş, Kur'ân-ı Kerîm'de fazileti¹²⁰ ve Hz. Peygamber'e kader arkadaşı olma¹²¹ şerefi tescil edilmiş, Hz. Peygamber tarafından hastalığında imam olarak kendi yerine layık görülmüş, ilk raşid halife olma şerefine nail olmuş faziletin zirve noktasındaki bir kişi ile Hz. Ömer gibi basîret, firaset ve fazilet sahibi, adalet konusunda darb-ı mesel olmuş bir şahsiyettir. Bu sebeple İbnü'l-Arabî'nin dediği gibi ancak Hz. İbrahim, Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer gibi bir babanın böyle bir talebi ancak dikkate alınabilir. Ayrıca onların çocuklarından talebinin kişisel bir istek olmadığı da açıktır. Hz. İbrahim'in bir Peygamber olarak oğlu İsmail'den talebini bu şekilde anlamak isabetli olur. Çünkü ilgili hadiste Hz. İsmail'in ava çıktığı bir sırada kendilerini yoklamak/denetlemek üzere eve gelen Hz. İbrahim, gelinine –ki gelini onun kaynatası olduğunu bilmiyordu- geçimlerinin nasıl olduğunu sorması üzerine onun yokluktan dem vurup sızlanması üzerine boşamasını söylemiştir.¹²² Keza Hz. Ebû Bekir'in oğlu Abdurrahman'a karısı Âtike'yi boşamasını istemesi de az önce zikredildiği üzere güzelliği sebebiyle kocasını etkileyerek bazı sorumluluklarını gerektiği şekilde yerine getirmesine engel olma gibi bir sebebe matuftur. Hz. Ömer'in talebinin de bu şekilde anlaşılmasının daha isabetli olduğu ortaya çıkmaktadır. Eğer bu rivayetler bu şekilde anlaşılmaz ise bir takım ilkelerle çatışma söz konusu olacaktır. İslam hukukuna göre evlilik kalıcılık ve mutluluk esasları üzerine kurulur. Evlilik öncesi öngörülen tedbirler bu amaca yönelik olduğu gibi boşanmaya da evlilik birliğinin çekilmez hale gelmesi sebebiyle zaruretten dolayı izin verilmiştir. Nitekim Hz. Peygamber talakı "*Allah'ın hiç sevmediği halde izin verdiği mübah*" olarak takdim etmiştir.¹²³ Buna göre Hz. İbrahim, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in oğullarından talep ettikleri boşamanın kendi numune-i imtisal konularına uygun görmemeleri ve oğullarının da bunun farkında olmadıkları için müdahale ettikleri şekilde anlamak isabetli olur. Bütün bu durumlarda bile eğer yüz kızartıcı bir sebep yoksa boşama talebine uymanın zorunlu olmadığını bunun sadece bir tavsiye niteliğinde kalacağını kabul etmek isabetli olur. Sehârenfûrî (ö.1346/1927) Hz. Ömer'in oğlu Abdullah'a karısını boşamasını emretmesiyle talebin zorunluluk ifade etmediğini ancak Hz. Peygamber'in söylemesiyle farz hale geldiğini çünkü onun bu emrinden anlaşılmanın "*vücûb*" olduğunu söylemektedir.¹²⁴

Bir başka tartışma konusu da ilim elde etme veya ticaret yapma, bir işte çalışma gibi hususlarda ana-babanın izninin gerekip gerekmediği yönün-

¹¹⁹ Mümtehine (60), 4.

¹²⁰ Nûr (24), 22.

¹²¹ Tevbe (9), 40.

¹²² Bk. Buhârî, "Enbiyâ", 9.

¹²³ Ebû Dâvûd, "Talâk", 3; İbn Mâce, "Talâk", 1.

¹²⁴ *Bezû'l-mechûd*, Kahire 1408/1988, XX, 74.

dedir. Bu konuda İmam Nevevî (ö.676/1277) izin almak gerekmeyeceğini belirtir.¹²⁵

B- ANA-BABANIN GEÇİMİNİ TEMİN (NAFAKA) İLE İLGİLİ HÜKÜMLER

İslam Hukukçuları, ana-baba zengin ise geçimlerinin, tedavi, giderlerinin ve diğer hayatî ihtiyaçlarının bizzat kendisi tarafından veya güçsüz iseler çocukları tarafından yine onların malından karşılanacağı, fakirlik ya da hastalık veya yaşlılığın getirdiği aciziyet sebebiyle muhtaç hale gelmeleri durumunda erkek kız ayırımı olmaksızın imkânı olan bütün çocukların onların geçimini teminle yükümlü bulunduğu, ihmal etmeleri durumunda yetkili merciin (mahkemeler veya ilgili kurumlar) güç kullanarak görevlerini ifa etmelerini sağlayacağı konusunda ittifak etmişlerdir. Hanefîler, Mâlikîler ve Şâfiîlerin oluşturduğu çoğunluğa göre ana-babanın farklı bir dinden olması da bu hükmü değiştirmez. Bu noktada sorumluluk sadece erkek çocuklara değil aynı zamanda kızlara da aittir. Çocuklar arasındaki yükümlülüğün paylaşımında miras hisselerine göre mi hareket edileceği yoksa eşit olarak mı paylaşılacağı ya da maddi imkânlarının mı ölçü alınacağı (imkânlarında önemli bir fark bulunuyorsa) konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Ancak sorumluluğun maddi imkânlarla göre olması gerektiğini savunan âlimlerin tercihi daha isabetli gözükmektedir. Babanın çalışıp kazanmaya muktedir olması halinde çocukların onun giderlerini karşılamaktan sorumlu olup olmadıkları tartışmalı olmakla birlikte Hanefîler ve Şâfiîlerdeki genel temayül babanın çalışmaya zorlanamayacağı ve çocukların onun geçimini temin etmekten sorumlu oldukları yönündedir. Hanbelîler ve Mâlikî doktrinindeki tercihe şayan görüş ise babanın imkanı olması halinde kendi geçimini temin için çalışmaya zorlanacağı şeklindedir.¹²⁶

Baba ve annenin hayatta olmadığı ya da fakir oldukları hallerde dede ve nineler (baba ve annenin ana-babaları arasında fark yoktur) sağ ise onlar da ana-baba yerindedir ve torunlar onlara ana-babaları gibi muamele yapmakla yükümlüdürler. Çünkü dede-nine açısından da torunlar çocuk mesabesinde. Bu görüş Hanefîler, Şâfiîler ve Hanbelîlerden oluşan çoğunluğun tercihidir. Mâlikîler dede ve nine ile torunlar arasında nafaka yükümlülüğü bulunduğu görüşünü kabul etmezler. Babanın kendi ihtiyaçlarını kendisinin

¹²⁵ Nevevî, *el-Minhâc*, II, 116.

¹²⁶ Bk. Hanefîler için: Serahsî, *el-Mebsût*, Kahire 1324-31, V, 222; Husâmüşşehîd, *Şerhu Edebi'l-kâdî li'l-Hassâf* (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî-Ebü Bekir Muhammed el-Hâşimî), Beyrut 1414/1994, s. 570, 571-572; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, Kahire 1327-28/1910, IV, 30 vd.; İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-Burhânî* (nşr. Abdülkerim Sâmî el-Cündî), Beyrut 2004/1424, III, 578-579; Âlim b. el-Alâ', *el-Fetâva't-Tatarhâniyye* (nşr. Kâdî Seccâd Hüseyin), Karaçi 1416/1996'dan ofset Beyrut 1425/2004, IV, 176-178; Mâlikîler için: İbn Cüzeyy, *el-Kavânîmü'l-fikhiyye*, Beyrut, ts. (Dâru'l-Kütübü'l-ilmîyye), s. 148; Derdîr, *eş-Şerhu's-sağîr* (nşr. Mustafa Kemal Vasfî), Kahire, ts. (Dâru'l-Ma'ârif), II, 751-755; Şâfiîler için: Erdebîlî, *el-Envâr li-a'mâli'l-ibrâr*, Kahire 1390/1970, II, 354; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, Kahire 1377/1958, III, 446 vd.; Hanbelîler için: İbn Kudâme, *el-Muğni*, Mekke, ts. (el-Mektebetü't-Ticâriyye), IX, 257-261; Behûtî, *er-Ravzû'l-mürbi'* (nşr. Ahmed M. Şâkir-Ali M. Şâkir), Kahire, ts. (Dâru't-Türâs), s.459-460; dört mezhep için bk. Zühaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletüh*, Dımaşk 1409/1989, VII, 830-834.

karşılıyamadığı bu sebeple bir hizmetçiye ihtiyaç duyduğu hallerde bu vazifeyi üvey annenin yerine getirmesi durumunda çocuklar onun da masraflarından sorumludurlar.¹²⁷ Mâlikîler ve Hanbelîler böyle bir şartı da dikkate almazlar ve mutlak anlamda üvey annenin nafakasından çocukları sorumlu tutarlar.¹²⁸

Az önce zikredilen ayet ve hadisler ana-babaya iyiliği emretmektedir ki fakir durumda bulunmaları halinde onların ihtiyaçlarını karşılamak iyiliklerin en büyüğüdür. Keza “*ana-babaya öf bile demeyin*” şeklindeki ayet de onlara en küçük bir zararın verilmesini bile yasaklamaktadır. İhtiyaçları durumunda onlara gerekli harcamayı yapmamak ise zararların en büyüğüdür. “*Bana ve anana-babana şükret diye tavsiye ettik*” ayetinden hareketle de şunu söylemek mümkündür. Ana-babaya şükretmek/teşekkür etmek bir anlamda şunu ifade eder: Onların çocuklarını eğitmeleri, her türlü iyiliği yapmaları, sevgi ve şefkatle kucaklayarak sıcak bir yuva hazırlamaları ve her türlü kötülük ve tehlikeden koruyarak büyütmelelerinin bir kısmına karşılık olarak kendilerinin de ana-babalarının kendi işlerini yapmaktan aciz hale gelmeleri, ihtiyaçlarını ve nafakalarını karşılayamamaları durumunda ihtiyaçlarını karşılamalarıdır. Onlara yaşlılıklarında bakmak bu açıdan da bir zorunluluktur. “*Dünyada iken onlara ma'rûfa göre davran*” ayetinin gereği olarak da onlara bakmak farz derecesinde bir zorunluluğu gösterir. Çünkü onlara bakmak ma'rûf'un en ileri derecelerindedir. Ayrıca Hz. Peygamber'in: “*Çocuklarınız sizin kazancınızın en temizlerindedir. Siz de evladınızın kazancından yişin;*”¹²⁹ “*Sen ve malın babana aittir*”¹³⁰ şeklindeki hadislerinden hareketle baba ve annenin¹³¹ yoksulluğu sebebiyle ihtiyaçları ile sınırlı kalmak kaydıyla çocuğunun malından istifade etmesi caiz görülmüştür.¹³² “*Annelerin örfe uygun bir biçimde beslenme ve giyimi çocuk kendisinin olan babaya aittir*”¹³³ ayetinin işaret ettiği çocuğun babaya aidiyeti ve az önceki hadislerin açık delaleti böyle bir sonuca ulaşmada etkili olmuştur. Anababanın ihtiyacı durumunda çocuğunun malından istifade etmesi için izin almaya ihtiyacı olmadığı gibi daha sonra onun karşılığını ödeme yükümlülüğü de yoktur.¹³⁴

Konunun hemen başında yer verilen ayet ve hadislerin ana-babaya iyiliği emri açıktır. Onların ihtiyaç içerisinde kendi hallerine terk edilmesinin

¹²⁷ Husâmüşşehîd, *a.g.e.*, s. 570, 571; Kâsânî, *a.g.e.*, IV, 32, 37; İbn Mâze, *a.g.e.*, III, 579; İbn Cüzeyy, *el-Kavâninü'l-fikhiyye*, Beyrut, ts. (Dâru'l-Kütübü'l-ilmîyye), s. 148; Erdebîlî, *el-Envâr li-a'mâli'l-ibrâr*, Kahire 1390/1970, II, 354; İbn Kudâme, *a.g.e.*, IX, 257-261; Behûtî, *a.g.e.*, s.459-460.

¹²⁸ İbn Cüzeyy, *el-Kavâninü'l-fikhiyye*, Beyrut, ts. (Dâru'l-Kütübü'l-ilmîyye), s. 148; Zühaylî, *el-Fikhu'l-İslâmî*, VII, 834.

¹²⁹ Ebû Dâvûd, “Büyü”, 77; Nesâî, “Büyü”, 1; İbn Mâce, “Ticarât”, 64; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II, 179, 214; VI, 41, 173, 201, 202.

¹³⁰ İbn Mâce, “Edeb”, 2; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II, 179, 204, 214.

¹³¹ Sadruşşehîd, *a.g.e.*, Hs. 566.

¹³² Azîmâbâdî, *Avnu'l-Ma'bûd*, Medîne 1388/1969, IX, 445-446.

¹³³ Bakara (2), 233.

¹³⁴ Bk. Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, Kahire 1327-28/1910, IV, 30.

iyilik olmadığı da aşikardır. “*Onlarla dünyada iyi geçin*” ayetinin de delalet ettiği üzere bu konuda ana-babanın Müslüman veya kafir olması arasında fark yoktur. Onların ihtiyaçlarının karşılanması vazifesi din ile alakalı bir durum değil valideyn-çocuk ilişkisi ile ilgili bir husustur. Vâlideynin çalışabilecek durumda olması halinde bile çocukların ana-babalarının nafakalarını karşılama zorunluluğu vardır, onların çalışıp kendi nafakalarını karşılamalarını teklif etmeye bile hakları yoktur. Hatta Ebû Hanîfe ana-babanın kendi nafakasını karşılayabilmek amacıyla çocuğunun menkul malını satabileceğini düşünmektedir. İki talebesi Ebû Yûsuf ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî ise bu görüşe katılmamaktadırlar. Nafaka konusunda akrabalık belirleyici olmakla birlikte üvey annenin nafakasından üvey oğlun sorumlu tutulması annesinin veya babasının hastalık ya da güçsüzlük gibi sebeplerle onun hizmetine muhtaç olması sebebiyledir. Çünkü ihtiyacı halinde çocukları ana-babaya hizmetçi tutmakla yükümlüdürler. Malikîlerin bu konudaki görüşünün mutlak olduğuna az önce işaret etmiştik.¹³⁵

Babalık-oğulluk ilişkisinin tabii sonucu olarak ana-babanın çocuğunun malından yararlanma hakkı vardır. Bunu da belirleyen ölçü de örfteki ihtiyaçtır. Şu olay bu konuyu aydınlatmaktadır: Bir adam Hz. Ebû Bekir’e geleerek “Ey Peygamber’in halifesi! Babam malımın tamamını almak istiyor” diye şikâyetinde bulunmuş, Halife o zata oğlunun malından ancak ihtiyacı kadar alabileceğini söylemiş, babası da: Hz. Peygamber “*Sen ve malın babana aittir*” buyurmuyor mu? şeklinde itiraz edince Hz. Ebû Bekir: “*Rasûlullah bu sözleriyle senin nafakayı kastetmiştir, Allah’ın senin için razı olduğuna sen de razı ol*” demiştir.¹³⁶

İslami literatürde tartışılan önemli bir konu daha vardır. O da şudur: Baba yetişkin olan (bülûğ çağında) oğlunu ücretle tutsa ve oğlu da o işi yapsa babaya ücreti ödemesi gerekmez. Zira babaya hizmet çocuğun görevidir. Hizmet sözleşmesi zaten çocuğun ücretsiz ifa etmesi gereken (görevi olan) bir konu üzerinde yapılmıştır. Keza oğlunun babasını ücretli olarak çalıştırmak üzere tutması da caiz değildir –Bununla birlikte çalışırsa ücrete hak kazanır.- Çocuğun babasını çalıştırmasında bir saygısızlık ve onu küçük düşürme vardır. Bu iki meselede babanın Müslüman veya gayr-ı Müslim olması arasında fark yoktur.¹³⁷

Ana-babasının kendisini ziyarete gelememesi halinde kocasının eşini, onları ziyaretten engelleme hakkı yoktur. Kadın belli günlerde ana-babasını ziyaret edebilir, hatta etmelidir. Bu kadar sık olmasa da belli aralıklarla diğer akrabaları ziyarete engel olmaya da kocanın hakkı yoktur. İzin vermese bile

¹³⁵ Kâsânî, *a.g.e.*, IV, 30 vd.; İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-Burhânî* (nşr. Abdülkerim el-Cündî), Beyrut 1424/2004, III, 577-582; Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, Kahire, ts., IV, 10-13.

¹³⁶ Muhammed Revvâs Kal’acî, *el-Mevsû’atü'l-fikhiyyetü'l-müeyyessere*, Beyrut 2000, II, 1941.

¹³⁷ Üsrüşenî, *Câmi’u ahkâmî’s-sığâr* (nşr. Ebû Mus’ab el-Bedrî-Mahmûd Abdurrahmân Abdülmün’im), Kahire, ts. (Dâru'l-Fazîle), II, 8.

ziyareti engelleyici meşru bir sebep yoksa karısı onları ziyarete gidebilir. Ayrıca babası-annesi felç gibi kızının bakımına muhtaç bir hastalığa yakalanmışsa kocası razı olmasa bile kızın ona bakması gerekir. Bu konuda ana-babanın Müslüman veya kâfir olması arasında fark yoktur.¹³⁸

Ana-babaya bakmanın farz-ı ayn olarak tahakkuk ettiği hallerde (mesele bakacak diğer kardeşler yoksa) cihad gibi farz-ı kifâye ya da ikinci defa hacc ve umre gibi nafîle kabilinden ibadetlerde izinlerinin alınması şart koşulmuştur. Farz ibadetlerde izinlerini almak ise sünnete uygun bulunmuştur.¹³⁹

Günlük işlerde ve sorumluluklarda ana-babanın bakım ve ihtiyaçlarını ilgilendirmeyen hususlarda tam ehliyetli çocuklar kendilerinden izin almakla yükümlü değildirler, hatta izin vermeseler de mübah işlerde kendi tercihlerine uygun davranabilirler. Ancak rızalarının bulunmadığı hallerde yine de incitmek, gönüllerini almak, hayır-duada bulunmalarını sağlamak ve beddua etmelerine fırsat verecek davranışlardan kaçınmak, yumuşak ve güzel söz söylemek en doğrusudur.

Sonuç

Kur'ân-ı Kerîm ve Hz. Peygamber ana-baba hakkı konusunda çocukların hassas davranmaları gerektiğini oldukça çarpıcı ifadelerle anlatmaktadır. Bu iki temel kaynakta ana-babanın çocuklarına karşı vazifelerinden çok özellikle çocukların ana-babaya karşı sorumlulukları üzerinde durulması çocukların bu konuda zaaf gösterebileceğine, ana-babanın çocuklarına fitratten düşkünlüğü sebebiyle her zaman esirgeyici biçimde davranacağına dolaşısıyla çocuklara yapılan uyarıların benzerinin kendilerine yapılmasına ihtiyaç bulunmamasına yorulmalıdır.

Kur'ân-ı Kerîm Allah'a itaatten sonra ana-babaya iyiliği emretmiş, buna paralel olarak Hz. Peygamber de bazı hadislerinde Allâh'a şirk koşmayı en büyük günah saymış ikincisini de ana-babaya isyan olarak belirlemiştir. Bu husus, konunun hassasiyetini ortaya koyması açısından önemlidir.

Kur'ân-ı Kerîm'de peygamberlerin ana-babalarına karşı sevgi, saygı ve bağlılıklarının anlatılması da örnek davranışlar olarak ön plana çıkarılmıştır.

Ana-babanın farklı dinden olması Müslüman açısından onlara saygı ve sevgiyi engelleyici bir husus olmadığı gibi vazifeleri ihmal için de bir sebep değildir. Çocuklar gerektiği hallerde ana-babalarının ihtiyaçlarını incitmeden, gönül coşkusuyla ve fazlasıyla karşılamakla yükümlüdürler. Kur'ân-ı

¹³⁸ Mevsîlî, *a.g.e.*, IV, 8; Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr (Reddî'l-muhtâr ile)*, Kahire 1272-1324, II, 664.

¹³⁹ Vecdi Akyüz, "Ana Baba", *DİA*, III, İstanbul 1991, s. 102.

Kerim ve hadislerde bu ilişkiyi belirleyen bir kavram olarak *ihsân* ve *birr* kelimelerinin içeriği budur.

Hadislerde hürmete layık olma hususunda annenin bir derece üstünlüğünün bulunduğu belirtilmektedir. Ancak bu babanın ikinci planda bırakıldığı anlamına gelmez.

Ana-babanın tam ehliyetli çocukları üzerinde velayet ve vesayet gibi bir yetkileri yoktur. Mübah işlerde kendi tercihlerine göre hareket edebilirler. Bu durumlarda da onların gönlünü almak Kur'ân ve sünnetin ruhuna en uygun davranıştır.

KUR'ÂN VE SÜNNETE GÖRE SİLA-İ RAHMİN ÖNEMİ

Doç.Dr. Mehmet EREN*

The Importance Attached to *Silatu'r-Rahm*

(Maintaining the Bonds of Kinship) by the Qur'an and the Sunnah

The term *silatu'r-rahm* means the dependents extending from the close and distant relatives to friends, neighbors and other people for whom a Muslim must provide. It also denotes maintaining the bonds of kinship by visiting and helping one's relatives. *Silatu'r-rahm* protects individuals from such bad feelings and spiritual sicknesses as egoism and loneliness and earns them God's please, nearness, revoking His mercy and bringing a blessed life and goods.

The Qur'an and the Sunna attach a great importance to the *silatu'r-rahm*. Whereas the related Qur'anic verses and the sayings of the Prophet command to perform the *silatu'r-rahm* and praise the performers of it, they prohibit the cutting off of the bonds of kinship and blame the violators of this decree. As the Prophet always tried to do favor for his relatives, he also encouraged the others to act like him from the first days of his prophetic mission.

Giriş

Arapça *sıla* kelimesi, sözlükte; ulaşmak, kavuşmak, irtibat-bağ; *rahim* ise, yakınlık, acıma, koruma, şefkat anlamlarına gelir. İstılahta, kısaca “akrabalık hak ve hukukunun yerine getirilmesi” şeklinde ifade edilen *sıla-ı rahim*; “kişinin, mirasçısı konumunda olan veya olmayan akrabalarına, yakınlık derecesi sırasını gözeterek, imkânı nispetinde maddi ve manevi yönden yardımcı olması, ilgi ve alaka göstermesi, onlarla irtibatı koparmaması” şeklinde tanımlanabilir.

Ayet ve hadislerde geçen *rahim* (akraba) kavramının, hangi derecedeki akrabaları içine aldığı hususunda farklı görüşler vardır. Bazı âlimlere göre, kendileriyle evlenilmesi haram olanlar; bazılarının göre de, kişinin vârisleri akraba sayılır. Bazı âlimler ise, ‘mahrem olsun olmasın, insanın bütün yakınları akrabadır’ demişlerdir.

Kur'ân, akraba olanların, birbirlerine diğer müminlerden daha yakın olduklarını vurgular (Enfâl, 8/75; Ahzâb, 33/6). Bu ayetler, diğerlerine nispetle akraba olan müminlere, miras hukuku bakımından bir öncelik verildiğini göstermektedir. Bütün fakih ve müfessirler, akrabadan olan müminlerin, ilgi, yardım ve dayanışmada önceliği bulunduğu hususunda ittifak etmişlerdir.

Sıla-i rahim konusundaki rivayetlerde, akrabalık ilişkileriyle, sadece yakın akrabaların mı, yoksa herhangi bir şekilde akrabalık bağı olan herkesin mi kastedildiği belirtilmemiştir. Hadislerin geneli, akrabaların hepsinin

* Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim üyesi, e-mail: meren11@hotmail.com

bu kapsama alındığını göstermektedir. Yani ister mahrem olanlardan, isterse onların dışındakilerden olsun, akrabaların tamamı bu kavrama dâhildir.

Kişinin en yakın daireden yani ana-babasından başlayarak, yakın-uzak akrabalarına, dost ve komşularına, hatta muhtaçlara kadar uzanan iyilik yapacağı insan ağını ifade eden *sıla-i rahim*, “onları ziyaret etme, hallerini ve hatırlarını sorma, gönüllerini alma, maddi-manevi yardımda bulunma” anlamında, önemli bir dini kavramımızdır. Bir ayette, Müslüman’ın iyilikte bulunacağı kişiler şu şekilde sıralanır: “Ana-baba, akraba, yetimler, yoksullar, yakın komşu, uzak komşu, yakın arkadaşı, yolcu ve insanın yönetimi altında bulunanlar” (Nisâ, 4/36). Diğer bir ayette de, insanın maddi yardım yapması gereken kişiler; “ana-baba, akraba, yetimler, yoksullar ve yolcu” (Bakara, 2/215) olarak belirtilir. Görüldüğü gibi, bu iki ayette de, önce ana-baba, sonra akraba zikredilmiş, daha sonra da, iyilikte bulunulacak diğer kişiler sayılmıştır.¹

Sıla-i rahmin önemi

Kur'ân ve Sünnet'te, sıla-i rahmin önemi, gayet açık bir şekilde ortaya konmuştur. Konuyla ilgili ayet ve hadislerde, sıla-i rahmin yerine getirilmesi emredilerek, bunu yapanlar övülür. Akrabayla irtibatı kesmek ise, yasaklanarak, bu konuda dikkatli olmayanlar kötülenir.

1. Sıla-i rahmi yerine getirmek

Bir ayette, Allah'ın emrettiği üç husus, “adalet, iyilik yapmak ve akrabaya bakmak” (Nahl, 16/90) şeklinde sıralanır. Diğer bir ayette de, “Allah'a kulluktan sonra, ana-babaya, akrabaya, yetimlere ve yoksullara iyilik yapmak” (Bakara, 2/83) emri vardır. Başka bir ayette ise: “Akrabaya hakkını ver, yoksula ve yolcuya da. Ama gereksiz yere de saçıp savurma” (İsrâ, 17/26) buyrulur, yardımda bulunulacak insanlar söz konusu edilmektedir. Bu üç ayette de, sıla-i rahmi yerine getirmenin önemle vurgulandığını görürüz.

Kur'ân'a göre, iyi insanların özellikleri arasında, “Allah'ın sıkı tutulmasını emrettiği (bağları) sıkı tutmak” (Ra'd, 13/21) da yer alır. Bu bağlar; “başta akrabalık bağları olmak üzere, kimsesiz ve yoksullara karşı sorumlulukları, komşular arasındaki hak ve görevler gibi insanlar arası ilişkilerden doğan bütün bağları, ayrıca müminler arasındaki din kardeşliğinin öngördüğü manevi ve dünyevi bağların” hepsini içine almaktadır.² Öte yandan, Allah'ın lanetine uğrayacak ve öbür âlemde yerleri cehennem olacak kişilerin kötü işleri arasında, söz konusu edilen bu bağların kesilmesi de zikredilmektedir (Ra'd, 13/25).

Hz. Peygamber, cennete girmesine vesile olacak amelleri soran bir kişiye verdiği cevapta şöyle buyurmuştur: “Hiç bir şeyi ortak koşmaksızın Allah'a kullukta bulunursun, namazı kılarsın, zekâtı verirsin ve sıla-i rahim

¹ Ebû Hüreyre'nin naklettiği bir hadiste, kişinin nafakasından sorumlu olduğu insanlar şöyle sıralanır: Kendisi, çocuğu, hanımı, hizmetçisi. İnsan, bunların geçimi için harcama yaptıktan sonra, artan parasını, ister uygun yerlere tasadduk eder, isterse kendinde tutar (Ebû Davud, “Zekât”, 45; Nesâî, “Zekât”, 54; İbn Hanbel, II, 251, 471).

² Esed, Muhammed, *Kur'ân Mesajı meal-tefsir*, İstanbul 1999, II, 491, dn. 43.

yaparsın.”³ Rasûlullah Medine’ye geldiğinde, Abdullah b. Selâm ondan ilk olarak şu cümleleri duymuştur: “Ey insanlar! Selamı yayın, yemek yedinin, sıla-i rahim yapın, insanlar uyurken geceleyin namaz kılın, böylece selamete cennete girersiniz.”⁴

Hız. Peygamber’in cennete girmeye sebep olacak işlerden biri olarak haber verdiği sıla-i rahmin, ayet ve hadislerde namaz, zekât gibi farz ibadetlerle birlikte zikredilmesi, onun ne derece önemli olduğunu göstermektedir.

2. Sıla-i rahmi terk etmek

Görüldüğü gibi, akrabalar arasında iyi ilişkileri sürdürmek, Allah’ın emirlerindedir. Dinimiz, beşeri saadetin vazgeçilmez şartlarından olan sıla-i rahmin terkinini yani akrabalık bağlarının kesilmesini, şiddetle kınayarak yasaklar. Bu konudaki ayetlerin birinde şöyle buyrulur: “Adını anıp kendisini vesile ederek birbirinizden dilekte bulunduğunuz Allah’a saygısızlık etmekten ve akrabalık bağlarını koparmaktan sakının” (Nisâ, 4/1). Allah’ın lanetlediği, kulaklarını sağır, gözlerini kör ettiği münafıklar, şayet cahiliye dönemine geri dönüp hâkimiyeti ele alacak olsalar, yapacakları kötü işlerden biri yeryüzünde bozgunculuk çıkarmak, diğeri de akrabalık bağlarını parçalamak olacaktır (Muhammed, 47/22-23).

Kâfir ve fâsıkların üç önemli kötü ahlak ve davranışından bahseden ayette şöyle buyrulur: “Onlar ki, (fitratlarına) yerleştirildikten sonra, Allah’a karşı taahhütlerini bozarlar, Allah’ın birleştirilmesini emrettiği şeyi koparıp ayırırlar ve yeryüzünü fesada verirler. İşte bunlardır hüsrana uğrayanlar” (Bakara, 2/27). Bazı müfessirlere göre, burada “birleştirilmesi emredilen” ile “sıla-i rahme ve karı-kocanın arasının düzeltilmesine” işaret edilmektedir.⁵

Hız. Peygamber de, akrabalık ilişkilerine zarar vermenin kötülüğünü şöyle ifade eder: “Akrabalık bağlarını kesip koparan, cennete giremez.”⁶ Bu tehdit, “kişinin, usûl ve furûundan nafakası kendine vacip olan yakınları ile ilişkisini kesmesi, haram olduğunu bildiği halde bunu helal sayması” şeklinde anlaşılabilir. Yahut “cennete ilk girenlerle birlikte giremez” de denebilir. Daha kuvvetli ihtimal ise, Rasûlullah’ın (a.s.) bu cümleyle, sıla-i rahmin öneminin mübalağalı bir şekilde dile getirmiş olmasıdır.

Sıla-i rahmin terkinin sebeplerinden biri, insanda yaratılıştan gelen bencillik ve hırstır (*şuħh*). Kur’ân-ı Kerim’de, “mutluluğa ulaşacakların, ancak nefislerinin aşırı cimrilik ve hırsından korunanlar olduğu” bildirilmiştir (Haşr, 59/9; Teğâbün, 64/16). Hız. Peygamber de, bir hutbesinde şöyle buyrulur: “Hırstan sakının. Zira sizden öncekiler, ondan ötürü helak olmuşlardır. Şöyle ki; hırs, onlara cimriliği emretti, cimrilik yaptılar. Sıla-i rahmi kesmeyi emretti, onu kestiler. Yalanı emretti, yalan söylediler.”⁷

³ Buhârî, “Zekât”, 1; İbn Hanbel, V, 418; İbn Hibbân, *Sahih*, Beyrut 1414/1993, VIII, 37.

⁴ İbn Mâce, “Et’ime”, 1; Dârimî, “Salât”, 156; “İsti’zân”, 4; İbn Hanbel, V, 451. Ebû Hüreyre’den nakledilen aynı muhtevaya sahip hadis için bkz. İbn Hanbel, II, 295, 323.

⁵ Komisyon, *Kur’ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, Ankara 2006, I, 94. “Bu ifadenin, daha geniş bir çerçevede ele alınarak anlaşılmasının doğru olacağı” söylenmektedir.

⁶ Buhârî, “Edeb”, 11; Müslim, “Birr”, 18, 19.

⁷ Ebû Davud, “Zekât”, 46; İbn Hanbel, II, 159, 191, 195, 431.

3. Rahim-Rahmân ilişkisi

Rahim kelimesi, Allah'ın *Rahman* isminden alınmıştır. Bir kudsî hadiste, Allah (c.c.) şöyle buyurur: “Ben Allah'ım, Ben Rahman'ım. Akrabalığı ben yarattım ve ona kendi ismimden bir bölüm verdim. O halde, kim akrabaya iyilikte bulunursa, ben de ona iyilikte bulunurum. Kim de akraba ile ilişkisini keserse, ben de onunla ilişkimi keserim.”⁸

Hız. Peygamber, bir hadisinde akrabalık bağının önemini mecazi olarak şöyle tasvir eder: “Allah, yaratacağı varlıkları takdir edip, onlara ait kazayı tamamladığı zaman, ‘akrabalık’ ayağa kalkarak: ‘Burası, akrabalık bağlarını kesme günahından Sana sığınanların makamıdır’ dedi. Allah: ‘Evet, öyledir. Seni gözeteni gözetmemden, seninle irtibatı kesenden de irtibatı kesmemden dolayı hoşnut olmaz mısın?’ buyurdu. Akrabalık, ‘tabii ki olurum’ deyince, Allah ‘işte bunu, sana ihsan ettim’ buyurdu.”⁹

Diğer bir hadise göre, “akrabalık, Arş'ta asılı olup (yani Rabbine sığınıp, O'ndan yardım isteyerek) şöyle demektedir: ‘Kim beni gözetirse, Allah da onu gözetsin; kim de benimle irtibatı keserse, Allah da onunla irtibatı kesin.’”¹⁰ Ayrıca, bir rivayette, kıyamet gününde insanlar sırat köprüsünden geçecekleri zaman, *emanet* ve *rahmin* oraya gönderileceği, birinin köprüünün sağında, diğerinin solunda duracağı,¹¹ böylece insanların geçişini kontrol edecekleri ifade edilir.

Mecazi anlatımlı bu hadisler, bize şunu göstermektedir: Yakınlara şefkatli ve merhametli davranmak, onları görüp-gözetmek, sahibi için her bakımdan rahmete yol açacaktır. Sıla-i rahme riayet, insan için Allah'ın merhametine ve birçok berekete vesile olacaktır. Akrabalarla irtibatı koparmak ise, kişiyi O'nun rahmetinden ve ihsanından uzaklaştıracaktır.

Bazı hadislerde; “kulun, ‘günah olan bir şey’ yahut ‘sıla-i rahmi kesmenin’ dışındaki konularda yaptığı duaların -ya istediklerinin verilmesi veya benzeri bir kötülükten korunması şekliyle- kabul edileceği, ancak aceleci oldukları için insanların çoğu zaman ‘duam kabul edilmedi’ diyerek, dua etmeyi bıraktıkları” ifade edilir.¹² Yine, hadislere göre, bir günahı yapacağına yahut sıla-i rahmi keseceğine dair yemin edenin, bunları yapmaması gerekir. Yani, yemin etse bile, o günahı işleyemez, sıla-i rahmi kesemez, bilakis yemini için kefarete verir.¹³ Sıla-i rahmi kesmek için dua ve yemin edilmemesini, edilse bile, o duanın kabul olmayacağını, yeminin de bozularak, kefarete verilmesi gerektiğini ifade eden bu rivayetler, sıla-i rahmin Müslümanlar için ne kadar önemli bir görev olduğunu ortaya koymaktadır.

⁸ Ebû Davud, “Zekât”, 45; Tirmizî, “Birr”, 9. Rahim'in Rahmân ile yakın ve sıkı bir ilişkisinin olduğunu ifade eden ve son iki cümlesi aynı olan hadis için bkz. Buhârî, “Edeb”, 13; Tirmizî, “Birr”, 16.

⁹ Buhârî, “Edeb”, 13; Müslim, “Birr”, 16. Rasûlullah (a.s.) bu hadisin sonunda, akrabayla irtibatı kesenlerin, Allah'ın rahmetinden mahrum olacaklarını beyan sadedinde, Muhammed, 47/22. ayetine işarette bulunmuştur.

¹⁰ Müslim, “Birr” 17. Krş. İbn Hanbel, II, 163, 193.

¹¹ Müslim, “İman”, 329. Ayrıca bkz. İbn Hanbel, II, 189, 209.

¹² Müslim, “Zikir”, 92; Tirmizî, “De'avât”, 9, 115; İbn Hanbel, III, 360; V, 329.

¹³ Ebû Davud, “Eymân”, 12; Nesâî, “Eymân”, 17; İbn Hanbel, II, 185, 212.

Hız. Peygamber, kendisine sorulan 'iyi insan kimdir' sorusuna verdiği cevaplarda, iyi insanların özelliklerini sayarken, her defasında "akrabasına en çok ilgi göstereni" de zikreder.¹⁴ Demek ki, iyi insan olmanın göstergelerinden biri de, akrabalarına çok sıla-i rahim yapmaktır.

Hız. Peygamber'in sıla-i rahme dikkat etmesi

Sıla-i rahim, aslında insan olmanın gereği olarak yapılan iyi bir davranıştır. İslamiyet insanları bu iyi uygulamaya daha çok önem vermeye çağırmıştır. Nitekim Hakîm b. Hızâm, cahiliye döneminde yaptığı sıla-i rahim, köle azat etmek ve sadaka vermek gibi iyi amellerden dolayı sevap kazanıp kazanmayacağını sorduğunda, Rasûlüllah (a.s.) "sen, önceki iyi amellerinle birlikte Müslüman oldun" buyurarak, o hayırlarından dolayı da sevap kazanacağını ifade eder.¹⁵ Cafer b. Ebî Tâlib, Habeşistan'da Necâşî'ye İslamiyet hakkında bilgi verdiği konuşmasında, cahiliye döneminde yaptıkları kötülükler arasında, 'sıla-i rahmi kesmelerini' de saymıştır.¹⁶

Bilindiği gibi Hız. Peygamber, kendisine ilk vahiy geldiğinde, heyecanlanıp endişelenmiş, bu durumu eşi Hız. Hatice'ye anlatmıştı. Annemiz, Hız. Peygamber'i teskin ettiği konuşmasının başında, endişelenmesine gerek olmadığını, zira Allah'ın kesinlikle onu utandırmayacağını ifade eder ve bu hükmünü, onda bulunan güzel özellikler ve huylarla gerekçelendirir. Onun güzel ahlaka dair özelliklerinin başında, sıla-i rahme dikkat etmesi gelmektedir.¹⁷

Hız. Peygamber, kendisi akrabalarına iyilikte bulunmaya gayret ettiği gibi, nübüvvetinin ilk yıllarından itibaren insanları da buna teşvik etmiştir. Şu üç rivayet, Rasûlüllah'ın ilk zamanlardan itibaren bu konudaki gayretini göstermektedir:

a. Herakliyus, Hız. Muhammed hakkında bilgi edinmek için, ticaret maksadıyla Şam'da bulunan Ebû Süfyan ve yanındakileri çağırarak, 'o size neleri emrediyor' diye sormuş. Ebû Süfyan da bu soruya "namazı, sadakayı, iffeti ve sıla-i rahmi" şeklinde cevap vermişti.¹⁸

b. Ebû Süfyan, Müslüman olmadan önceki bir zamanda Mekke'de vuku bulan kuraklıkta: "Ya Muhammed! Sen, Allah'a itaati ve sıla-i rahmi emrediyorsun, kavmin helak oluyor" sözleriyle, yağmur yağması hususunda Hız. Peygamber'den yardım talebinde bulunmuştur.¹⁹

c. Bi'setin ilk yıllarında Müslüman olmak üzere Mekke'ye gelen Amr b. Abese es-Sülemî, Rasûlüllah ile yaptığı konuşmada, ona "Allah'ın kendisini nelerle gönderdiğini" sormuştu. Hız. Peygamber bu soruya verdiği cevapta;

¹⁴ İbn Hanbel, VI, 68, 431, 432.

¹⁵ Buhârî, "Edeb", 16; Müslim, "İman", 194-196.

¹⁶ İbn Hanbel, I, 201; V, 290; İbn Huzeyme, Beyrut 1390/1970, *Sahih*, IV, 13. Kureyşli müşriklerde de, Allah ve rahim adına söz almak/istekte bulunmak (tenâşüd) âdeti vardı. (Buhârî, Şürüt, 15; İbn Hanbel, IV, 331).

¹⁷ Buhârî, "Bed'ü'l-vahy", 3, "Tabir", 1; Müslim, "İman", 252.

¹⁸ Buhârî, "Bed'ü'l-vahy", 6, "Cihad", 102; Müslim, "Cihad", 74. Buhârî'nin bu rivayeti zikrettiği yerlerde "sıdk", "sadaka", "zekât" şeklinde üç değişik kelime kullanılır. Müslim ise, onu sadece "zekât" olarak kaydetmiştir. Ayrıca Buhârî, iki yerde, rivayeti "sözünde durmak ve emaneti yerine getirmek" ilavesiyle zikreder.

¹⁹ Buhârî, "İstiskâ", 2, 13; Müslim, "Sıfâtü'l-münafikîn", 39.

“tevhid inancı, putları kırmak ve sıla-i rahmi sağlamak üzere gönderildiğini” ifade etmiştir.²⁰

Akrabaya karşı görevlerimiz

Allah (c.c) ve Peygamber'i (a.s), akrabanın görülüp gözetilmesini emrettiklerine göre, bunun nasıl yapılacağını bilmek gerekir. Sıla-i rahmin birkaç derecesi vardır. En aşağı derecesi; akrabalarımıza karşı tatlı sözlü, güler yüzlü olmak, karşılaştığımızda selâmlaşmayı, hal-hatır sormayı ihmal etmemek, kendileri hakkında hep iyi şeyler düşünmek ve hayır dilemektir. İkinci derece, ziyaretlerine gitmek ve ihtiyaç duyduklarında yardımlarına koşmaktır. Özellikle yaşlıları zaman-zaman yoklayıp, yapılacak işleri varsa onları takip edivermek kendilerini sevindirecektir. Sıla-i rahmin üçüncü derecesi, imkânımız varsa akrabalara malî yardım ve destek sağlamaktır. “Yakınları görüp-gözetme” ile işte bu üç derecedeki yardımdan hangisine güç yetiriliyorsa ve akrabanın bunlardan hangine daha çok ihtiyacı varsa, onun yapılması anlaşılır. Yapabileceği görevi yapmamak, Müslüman'a sorumluluk yükler.²¹ Bu özetten sonra, akrabaya karşı önemli görevlerimizi şu şekilde sıralayabiliriz.

1. İyi bir insan ve Müslüman olmaları için çalışmak

Kur'ân'da, Hz. Peygamber'e hitaben, bütün Müslümanlar için geçerli olan şu emir vardır: “Yakınlarına namazı emret, sen de onda devamlı/sebatlı ol” (Tâhâ, 20/132) Lokman suresinde; anne-baba haklarına dair ayetlerle birlikte, Lokman'ın oğluna yaptığı hikmetli nasihatleri bulunmaktadır. Bunlardan birkaçı şöyledir: “Yavrucuğum, namazı kıl. İyiliği emret, kötülükten vazgeçir. Başına gelebilecek musibetlere sabret” (Lokman, 31/17).

Mâlik b. el-Huveyris'in de dâhil olduğu bir grup genç, Medine'ye gelerek, yirmi gün boyunca Rasûlüllah'ın yanında bulunmuşlardı. Mâlik, Hz. Peygamber'in çok merhametli ve şefkatli biri olduğunu belirterek, son günlerdeki hatırasını şöyle anlatır: Hz. Peygamber, bizim ailelerimizi özlediğimizi tahmin ederek, memleketimizde kimlerimizin olduğunu sordu. Onları kendisine söyledik. Bunun üzerine: “Ailelerinizin yanına dönün. Onların yanında ikamet edin. (Burada öğrendiklerinizi) onlara öğretin ve dini emirleri bildirin. (Beni namaz kılarken gördüğünüz gibi namaz kılınız). Bir namaz vakti girince, biriniz sizin için ezan okusun. (Yaşça) en büyük olanınız da, (namazda) size imam olsun” buyurdu.²²

Yakınlarımızın dini ve ahlaki yaşantısından sorumlu olduğumuzu ifade eden bir ayette şöyle buyrulur: “Ey iman edenler, kendinizi ve yakınlarınızı, yakıtı insanlar ve taşlar olan (öteki dünyanın) ateşinden koruyun” (Tahrim, 66/6). Hz. Peygamber'in bir hadisinde belirtildiği gibi, her Müslüman, kendi etki alanında olanlardan sorumludur: İdareci memurundan, ev reisi ev halından, ev hanımı evinden ve çocuklarından, hizmetçi mülk sahibinin malından, kısacası her Müslüman kendi etki alanından sorumludur.²³

²⁰ Müslim, “Salâtü'l-müsafirîn”, 294; İbn Hanbel, IV, 111, 112.

²¹ “Sıla-i rahim”, Şâmil İslam Ansiklopedisi, Dergâh Ofset 2000, VII, 198.

²² Buhârî, “Ezan”, 18, 49, “Edeb”, 27, “Âhâd”, 1; Müslim, “Mesâcid”, 292.

²³ Buhârî, “Cuma”, 11, “Ahkâm”, 1; Müslim, “İmâre”, 20.

2. Maddi-manevi yardımda bulunmak

Kur'ân ve sünnette, yakın akrabaya iyilik yapmak, sadece bir ahlâkî görev değil, aynı zamanda hukuki bir sorumluluk olarak sunulur. Bir kişi, Hz. Peygamber'e gelerek: "Ya Rasûlallah, kime iyilik edeyim?" diye sorunca, o şöyle cevap vermiştir: "Annene, babana, kız ve erkek kardeşine, bunlardan sonra azatlı kölene. Bunlara iyilik yapman, üzerine vacip olan bir görev ve sıla-i rahmin gereğidir."²⁴

Sıla-i rahim, kişinin, ana-babasından başlayarak akrabalarına sadece iyi davranması, acılarını-mutluluklarını paylaşması ve onlara ancak hukuki sınırlar çerçevesinde yardım etmesi anlamına gelmez. Aynı zamanda, imkânı dâhilinde ve akrabaların ihtiyaçlarına göre, servetini de onlarla paylaşmasını gerektirir. İlâhi kanun, ailede zengin olan her bireyi, fakir akrabaların ihtiyaçlarını karşılamakla sorumlu tutar. İslam, akrabaları aılıktan kıvrandırken, insanın zevk ve sefahat içinde yaşamasını, büyük bir günah olarak tanımlar. İslam, aileyi, toplumun önemli bir unsuru kabul ettiği için, fakir bireylerin geçimi, ilk önce ailedeki zenginler, daha sonra da diğer zenginler üzerinedir. Her sosyal birimin, kendi içindeki fakir bireyleri desteklediği bir toplum düşünün. Böyle bir toplum, elbette hem ekonomik, hem sosyal, hem de ahlâkî yönden yüce ve temiz bir toplum olacaktır.²⁵

Üstelik yakınlarla yapılacak zekât-sadaka gibi maddi yardımlar, sahibine iki kat sevap kazandırır. Abdullah b. Mesûd'un hanımı Zeynep, kendi malından kocasına ve himayesindeki yetimlere harcamada bulunmuş. Bunu Rasûlullah'a sorduğunda, o "bundan dolayı, kendisi için iki sevap olduğunu bildirmiş: yakınlara iyilik sevabı ve sadaka sevabı."²⁶ Bir hadiste de şöyle buyrulur: "Yoksula verilen sadakadan dolayı, sadece bir sadaka sevabı vardır. Ama o, akrabaya verilecek olursa, bundan dolayı iki sevap olur: Biri sadaka, diğeri sıla-i rahim sevabı."²⁷

Hz. Meymûne, bir gün, sahip olduğu cariyesini azat etmişti. Rasûlullah geldiğinde bunu kendisine haber verdiğinde Hz. Peygamber ona şöyle buyurmuştur: "Allah sevabını versin. Ancak, şayet onu dayılarına vermiş olsaydın, daha büyük sevap alırdın."²⁸

3. Ziyaret etmek

Yakın akrabalarımıza yönelik görevlerimiz arasında, onları ziyaret etmenin özel bir yeri vardır. Başta bayram günleri olmak üzere, zaman-zaman kendilerini ziyaret etmek, mümkünse hediyeler götürmek güzel bir davranıştır. Özellikle yaşlılar, ziyaret edildiklerinde, toplumda yalnız kalmadıklarını, çevrelerinde kendilerini seven, arayıp-soran insanların bulunduğunu görerek, son yıllarını huzur ve mutluluk içinde geçirirler. Ziyaretleşmeler, akrabalar arasındaki sevgi bağlarını güçlendirir, dargınlıkları sona erdirir. Sevinç ve

²⁴ Ebû Davud, "Edeb", 119, h. no: 5140; Buhârî, *el-Edebü'l-Müfred*, Beyrut 1410/1990, s. 27-28, h.no: 47.

²⁵ Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân (Kur'ân'ın Anlamı ve Tefsiri)*, İstanbul 1996, III, 53 (Nahl, 16/90. ayetin tefsirinde).

²⁶ Buhârî, "Zekât", 48, krş. 44; Müslim, "Zekât", 45.

²⁷ Tirmizî, Zekât, 26; Nesâî, Zekât, 82; İbn Mâce, "Zekât", 28; Dârimî, "Zekât", 38.

²⁸ Buhârî, "Hibe", 15, 16; Müslim, "Zekât", 44; Ebû Davud, "Zekât", 45; İbn Hanbel, VI, 332.

üzüntülerin paylaşılmasına, sıkıntılara birlikte çareler aranmasına vesile olur.²⁹ Ziyaretleşmeyi uzun süre ihmal etmek ve iade-i ziyarette bulunmamak ise, akrabalık bağlarının zayıflamasına sebep olabilir.

Hz. Peygamber'in, hizmetçisi Enes b. Mâlik'in evi başta olmak üzere, Medine'de bazı haneleri zaman-zaman ziyaret ettiği bilinmektedir. Bu ziyaretlerde, bazen sunulan yemekten yemiş, namaz kılmış ve ev halkına dua etmiştir.³⁰ Ayrıca, hadis kaynaklarında, birbirini Allah için sevip ziyaret edenler için müjde dolu rivayetler vardır. Örneğin, "başka bir yerdeki din kardeşini ziyarete giden kişi, yolda kendisini gözetlemekle görevli meleğe, 'onu, herhangi bir menfaattenden dolayı değil, sadece Allah için sevdiğinden ötürü ziyarete gittiğini' söylemiş. Bunun üzerine melek, 'Allah'ın da, bu kişiyi, arkadaşını sevdiği gerekçeden dolayı sevdiğini' bildirmiştir."³¹ Bir kudsî hadiste de, Yüce Allah'ın şöyle buyurduğu bildirilir: "Birbirini benim için sevenler, benim için bir araya gelenler, benim için birbirini ziyaret edenler, birbiri yolunda benim için malını-canını feda edenler hakkında muhabbetim vacip olmuştur."³²

Müslüman olmayan akrabalarla ilişkiler

Peygamberler, tebliğ ve irşada, öncelikle yakın akrabalarından başlamışlardır. Bu husus, insanın öncelikle yakınlarını düşünmesinden dolayı tabii olduğu gibi, aynı zamanda onların kendisine yardımcı olacaklarını beklemekten de kaynaklanmaktadır. Hz. Peygamber'e de, tebliğe en yakın akrabalarından başlaması emredilmiş (Şuarâ, 26/214), akrabalık-dostluk muhabbetinden dolayı yakınlarından yardım beklentisi de ifade edilmiştir (Şûrâ, 42/23). O halde, akrabalık bağı, hem öncelikle birbirinin iyiliğini düşünmeyi, hem de haklı bir davada onlardan yardım ve destek görme beklentisini beraberinde getirmektedir.

"Yakın akrabalarını uyar" (Şuarâ, 26/214) ayeti nazil olunca, Hz. Peygamber Kureys'i çağırılmış, onlar toplanınca, boyların her birine tek-tek hitap ederek 'kendinizi ateşten koruyun' demiştir. Sonunda, kızı Fâtıma'ya: "Yâ Fâtıma, kendini ateşten koru" buyurarak, şöyle devam etmiştir: "Zira ben, Allah'tan başınıza gelecek bir cezaya karşı, sizin için hiçbir şey yapamam. Şu kadar var ki, sizin bir akrabalık hakkınız vardır. Ben, bu sıla-i rahim ilişkisini sürdürüm."³³

Bir ayette belirtildiği gibi, Hz. Peygamber'in dostu; Allah, Cebrâîl ve sâlih müminlerdir. Melekler de onun yardım ederler (Mümtehine, 66/4). Amr b. el-Âs, Rasûlüllah'ın yüksek sesle şöyle dediğini duymuştur: "Filancanın

²⁹ "Sıla-i rahim", Şâmil İslam Ansiklopedisi, VII, 199.

³⁰ Buhârî, "Edeb", 65; İbn Hıbbân, *Sahih*, VI, 84.

³¹ Müslim, "Birr", 38; İbn Hanbel, II, 292, 408, 462, 508. Ayrıca bkz. Tirmizî, "Birr", 64; İbn Mâce, "Cenâiz", 2; İbn Hanbel, II, 344, 354.

³² Muvatta', "Şiir", 16; İbn Hanbel, V, 229, 233, 328. Birbirini Allah için seven, bu sevgiden dolayı bir araya gelen ve ayrılanların, hiçbir gölgenin bulunmayacağı kıyamet gününde, Allah'ın/Arş'in gölgesinde olacaklarını bildiren hadisler için bkz. Muvatta', "Şiir", 13, 14; Buhârî, "Ezan", 36, "Zekât", 16, "Hudûd", 19; Müslim, "Zekât", 91, "Birr", 37; Tirmizî, "Züh'd", 53; Nesâî, "Kudât", 2; Dârimî, "Rikâk", 44; İbn Hanbel, II, 439.

³³ Müslim, "İman", 348; Tirmizî, "Tefsir, sure 26", 2; Nesâî, "Vasâyâ", 6; İbn Hanbel, II, 333, 360, 519.

ailesi, benim dostlarım değildir. Benim dostum, sadece Allah ve müminlerin sâlih olanıdır. Şu var ki, onların (bende) akrabalık hakları vardır. (Bu yüzden) kendileriyle sıla-i rahim ilişkisini sürdürürüm.”³⁴

Kendisine iman etmeyen oğlunun tufanda helak olması üzerine: “Ey Rabbim! Oğlum da, ailemden biriydi” sözleriyle Rabbine nida eden Hz. Nuh’a, Yüce Allah şöyle buyurmuştur: “Ey Nuh! O, senin aileden sayılmazdı. Zira onun yaptığı, iyi ve doğru bir şey değildir” (Hûd, 11/45-46). Hz. Lût’un hanımının durumu da böyledir. O da, kocasının peygamberliğini kabul etmediği için, Lût’un kurtarılacak ailesinden ayrı tutulmuştur. Bazı ayetlerde, onun hakkında Lût’a (a.s.) şöyle buyrulur: “Artık ailenle beraber gecenin bir vaktinde yola çık. Aranızdan kimse arkasına bakmasın. Hanımının dışında (ailenden kimse arkada kalmamasın). Zira onların başına gelecek olan, onun da başına gelecek” (Hûd, 11/81); “Biz, seni ve hanımın dışında bütün aileni kurtaracağız. O, geride bırakılanlar arasında yer alacak” (Ankebût, 29/33).

Bu ayetlerde, kendilerine iman etmediği için Nuh’un oğlu ile Lût’un hanımı, onların ailesinden sayılmamakta, dolayısıyla iman olmadan, kan bağına tek başına birçok hak ve ödev için yeterli olmadığına işaret edilmektedir.³⁵ Dilimize ‘aile’ olarak çevrilen Arapça *ehl* kelimesi, peygamberler için kullanıldığında, onlara iman edenler anlamına da gelir. Yani ev halkının yanında, bir peygambere iman ederek, dostu ve yardımcısı olanlar da, onun ailesinden sayılır.

Asr-ı saadette, Müslümanların müşrik akrabalarıyla ilişkilerini sürdürdüklerini gösteren rivayetlerden ikisini burada örnek olarak zikredebiliriz:

a. Hz. Ömer, çarşıda satılan güzel bir ipek elbise görünce, Hz. Peygamber’in Cuma günleri ve heyetleri kabulünde giyebileceğini söyleyerek onu satın almasını teklif eder. Ama Rasûlullah “bunu, ancak (cennette) nasibi olmayan giyer” diyerek, o teklifi kabul etmez. Daha sonra, Hz. Peygamber’e o elbiselerden birkaç tane getirilir. O da, bir tanesini Ömer’e gönderir. Ömer, “daha önce hakkında söylediğimi bildiğim halde, onu nasıl giyebilirim” dediğinde, Rasûlullah “onu sana giymen için vermedim, lakin satabilirsin veya birine giydirebilirsin” buyurur. Bunun üzerine Ömer, onu Mekke’deki henüz Müslüman olmamış kardeşine gönderir.³⁶

b. Ebû Bekr’in kızı Esmâ’nın müşrik annesi (sütannesi olabilir), Hudeybiye antlaşmasından sonraki sulh döneminde, kızıyla görüşmek ve ondan yardım talep etmek üzere Medine’ye gelmişti. Esmâ, durumu Hz. Peygamber’e haber verip, ‘ona iyi davranayım mı/yardımda bulunayım mı’ diye sorar. Rasûlullah (a.s.) da: ‘Evet, annene gereken hürmeti göster/yardımda bulun’ buyurur. Süfyan b. Uyeyne, bu olay üzerine şu ayetin nazil olduğunu söylemiştir: “İnancınızdan dolayı size karşı savaşmayan ve sizi yurtlarınızdan sürmeyen (inkârcılar) gelince, Allah onlara iyilikte bulunmanızı ve ada-

³⁴ Buhârî, “Edeb”, 14. Baştan iki cümlemin bulunduğu rivayet için bkz. İbn Hanbel, IV, 203; Müslim, “İman”, 366.

³⁵ Komisyon, *Kur’ân Yolu*, III, 174.

³⁶ Muvatta’, “Libâs”, 18; Buhârî, “Edeb”, 9, “Libâs”, 30; Ebû Davud, “Libâs”, 7; Nesâî, “Zînet”, 82.

letli davranmanızı yasaklamaz. Zira Allah adil davrananları sever”³⁷ (Mümtehine, 60/8).

Müslüman olmayanlar, inanç yönüyle Müslümanların ailesinden sayılmasa da, zikredilen bu ayet ve hadislerde belirtildiği gibi, onlarla aile ilişkilerinin gereği, insani boyutta sürdürülür. Yani, Müslümanlara düşmanlık yapıp onlarla savaşmadıkları ve onları yurtlarından çıkarma teşebbüsünde bulunmadıkları sürece, Müslüman olmayan akrabalara usulünce sıla-i rahimde bulunmakta bir sakınca yoktur.

Sıla-i rahim karşılık beklemeden yapılmalıdır

Müslüman, diğer insanlar hakkında, daima iyi şeyler düşünülmesi, elinden geldiğince onlara iyilik yapmaya çalışmalıdır. Özellikle akrabaya, karşılık beklemeden iyilik yapılmalıdır. Sadece kendini görüp-gözetenele değil, bilakis onu unutan, akrabalık bağlarını koparanlara da sıla-i rahim görevi yerine getirilmelidir. Bir hadiste şöyle buyrulur: “Sıla yapan, kendisine yapılan iyiliğe, benzeri ile karşılık veren değildir. Asıl sıla yapan, akrabası kendisiyle ilgiyi kestiği zaman bile, onları görüp gözetendir.”³⁸

“Yâ Rasûlallah, benim yakınlarım var. Ben onları ziyaret ederim, ama onlar bana gelmez. Ben onlara iyilik ederim, onlar bana kötülük eder. Ben onlara yumuşak davranırım, onlar bana kaba davranır” diyerek, akrabalarından şikâyetçi olan bir kişiyi, Peygamberimiz şu cümlelerle teselli etmiştir: “Eğer dediğin gibi yapıyorsan, sen onlara kızgın kül yediriyorsun demektir (Yani, kendilerine iyilik yapana kötülük yaptıkları için, mutlaka rahatsız oluyorlardır. Onların yaptığı kötülük kendi zararlarıdır). Sen böyle davranışın müddetçe, Allah’tan bir yardımcı, onlara karşı hep seninle olacaktır.”³⁹

Sıla-i rahmin ferdî ve içtimaî faydası

Akrabaya yukarıda bahsedilen görevlerin yerine getirilmesi, yakınlar arasındaki manevî bağları güçlendirmekte ve insanları hayata daha çok bağlamaktadır. Sıla-i rahim, kişileri, bencillik, yalnızlık gibi hislerden ve bu duyguların sebep olacağı manevî zararlardan korumakta; Allah Teâlâ’nın rızasına, rahmetinin tecellisine, malda ve ömürde berekete vesile olmaktadır.

Anne ve babadan başlayarak, yakın-uzak bütün akrabalarla güzel ilişkiler içinde olmanın, kişi için birçok hikmeti ve faydası vardır. İnsan, dünyada ve ahrette bunun faydasını görecektir. Önemli bir faydası, insanların sahip oldukları iman-ahlak değerlerini ve güzelliklerini, bu yolla birbirleriyle paylaşmaları, iyi yönde bir etkileşimin sağlanmasıdır. Böylece, sıla-i rahim yapan kişiler arasında, tam bir sevgi-saygı bağı, dayanışma ve yardımlaşma gerçekleşir. Bu birlik-beraberlik de, Allah’ın rahmetine vesile olmaktadır. Zira bir rivayette ifade edildiği gibi, “birlik-beraberlik rahmettir, ayrılık ise azaptır.”⁴⁰ Ayrıca, kök itibarıyla *rahim* kelimesi *Rahmân*’dan geldiği için, Allah’ın

³⁷ Buhârî, “Edeb”, 8; Müslim, “Zekât”, 49, 50; Ebû Davud, “Zekât”, 34.

³⁸ Buhârî, “Edeb”, 15; Tirmizî, “Birr”, 10; İbn Hanbel, II, 163, 190, 193.

³⁹ Müslim, “Birr”, 22; İbn Hanbel, II, 181, 300, 412, 484.

⁴⁰ İbn Hanbel, IV, 278, 375.

kullarına gösterdiği merhameti, sıla-i rahim yoluyla sanki kullar da birbirine göstermiş olmaktadırlar. Sıla-i rahim duygusuyla hareket edenler, adeta Allah'ın bir rahmeti olarak muhtaç kişilerin imdadına yetişmektedir.⁴¹

Bir hadiste, bu anlatılanlar, kısa ama özlü bir şekilde şöyle ifade edilir: "Soyunuzu, sıla-i rahmi yerine getirmeye yetecek kadar öğrenin. Zira sıla-i rahim, insanın yakınları arasında sevilmesine, maddi olarak zenginleşmesine ve ömrünün bereketli olmasına vesile olur."⁴² Hz. Peygamber "rızkının bol, ömrünün bereketli olmasını/adınının daima hayırla anılmasını arzu edenlere, sıla-i rahmi tavsiye etmiştir."⁴³

Bu hadislerde belirtildiği gibi, sıla-i rahim, rızık bollama sebeplerinden biridir. Bazı ayetlerde de buna işaret vardır. Mesela kişinin malından hayır için harcama yapması hususunda şöyle buyrulur: "De ki: Rabbim kullarından dilediğine bol rızık verir, dilediğine az. (Hayır için) ne harcarsanız, Allah (daima) bunun yerini doldurur. Zira O, rızık verenlerin en hayırlısıdır" (Sebe', 34/39).

Yaratılanların rızıkı Allah'a aittir. İnsan, sebeplerine yapışarak rızıkına ulaşmaya çalışır. Bu, meselenin yaratma ve talep etme çerçevesinde cereyan eden tabii yönüdür. Ancak mesele bununla sınırlı değildir. Hadisenin bir de manevî yönü vardır. Bu, insanın davranışları karşısında Allah'ın muamelesi şeklinde cereyan eder. İnsanların bazı davranış ve amelleri, Allah'ın hoşuna giderek rızıklarının genişlemesine sebep olabileceği gibi, bazı davranışları da Allah'ın hoşuna gitmediği için rızık daralmasına sebep olabilir.

Akraba ile ilişkisini devam ettirmek, onlara ihsanda bulunmak, iyilik yapmak, gönüllerini almak anlamına gelen sıla-i rahim, Allah'ın hoşuna giden davranışlardandır. Sıla-i rahmi terk etmek anlamına gelen kat-ı rahim ise, Allah'ın hoşuna gitmeyen davranışlardandır. Dolayısıyla, sıla-i rahmin rızık artmasına, kat-ı rahmin de onun azalmasına sebep olacağı söylenebilir.⁴⁴

Sıla-i rahmin, ömrü artırmasından kasıt ise, onu bereketli yapmasıdır. Yani, sıla-i rahimde bulunan kişi, başkalarının uzun zamanda yapılabileceği sâlih amelleri ve hayırlı işleri, daha kısa zaman içinde yapmaya muvaffak olur. Allah teâlâ, insanın yaptığı amelleri bereketlendirip, nemalandırarak, o insanın hayatını uzun bir ömür yaşamışçasına bereketlendirebilir. Şayet ömrün uzaması esprisi, insanın âhiret hesabına yönelik kazancıyla değerlendiriliyorsa, bu durumda insan âhiret adına çok şey kazanmış demektir.⁴⁵

Sıla-i rahmin faydası, onu terk etmenin zararı ile ilgili görülebilecek bir husus da şudur: Bazı ameller vardır ki, Allah onların mükâfatını ve cezasını,

⁴¹ Murtaza Köse, "Sıla-i rahim", www.yeniumit.com.tr

⁴² Tirmizî, "Birr", 49; İbn Hanbel, II, 374.

⁴³ Buhârî, "Edeb", 12, "Büyü" , 13; Müslim, "Birr", 20, 21; Ebû Davud, "Zekât", 45.

⁴⁴ Muhsin Toprak, "Ekonomik Refah ve Sıkıntının Manevî Sebepleri Üzerine", www.yeniumit.com.tr

⁴⁵ Kadir gecesi konumuza güzel bir misaldir. Kur'ân'da, onun bin aydan daha hayırlı olduğu ifade edilmektedir. (Kadr, 97/3) Şayet insan, o gecede, ilâhî teveccühü yakalarsa, sanki seksen sene yaşamış gibi olur. Bu, "o insanın ömrü uzasaydı ve seksen sene yaşasaydı, işte o kadar sevap kazanacaktı" anlamına gelir. İşte sıla-i rahmin ömrü uzatması da, buna kıyas edilerek anlaşılabilir.

daha dünyada iken sahibine tattırır. Bunlardan birisi de, sıla-ı rahimdir. Bir hadiste şöyle buyrulur: “Ahiretteki cezası saklı kalmakla birlikte, günahlar içinde Allah'ın sahibini dünyada en çabuk cezalandırmasına, zulüm ve sıla-i rahmi kesmekten daha layık başka bir günah yoktur.”⁴⁶ Diğer bir rivayette ise, bu durum şöyle ifade edilir: “Sevabı en çabuk ulaşan hayır, iyilik ve sıla-i rahimdir. Cezası en çabuk ulaşan kötülük ise, zulüm ve akrabalık bağıni kesmektir.”⁴⁷

Sonuç

Yakınlarımızla aramızdaki akrabalık bağıni kuran Yüce Allah, onlarla dayanışma ve yardımlaşma içinde olmamızı istemekte, sıla-i rahim yapandan razı olacağını, akrabası ile ilişkisini kesenden ise rahmetini keseceğini bildirmektedir. Hz. Peygamber de, kendisi bizzat akrabalarına sıla-i rahimde bulunarak ve birçok hadisyle Müslümanları buna teşvik ederek, konunun önemini ortaya koymuştur.

Sıla-i rahimle ilgili ayet ve hadisler, akrabalık hukukunu gözetmede dikkatli olmaları hususunda Müslümanları uyarmakta, aynı zamanda, Müslümanlar arasındaki sevgi-dostluk bağlarının oluşmasına, iyi ilişkileri sürdürmelerine, akrabaların birbirleri ile yardımlaşmalarına ne kadar önem verildiğini göstermektedir. O halde, dinimizde bu kadar önem verilen sıla-i rahim konusu, Müslümanlar tarafından iyi öğrenilmeli ve dikkatli bir şekilde uygulanmalıdır.

İyi bir insan ve Müslüman olmanın gereği olarak yerine getirilen sıla-i rahim, insanların sevinç ve üzüntülerini paylaşmalarını, dertlerine çare bulmalarını sağlar. Akrabalar ve dostlar arasındaki sevgi ve saygı bağlarını güçlendirir. Ayrıca, hadislerde belirtildiği gibi, insanın rızkının genişlemesine ve ömrünün bereketlenmesine vesile olur.

O halde, başta anne-babaya olmak üzere, yakın ve uzak akrabaya, dostlara ve ihtiyaç sahibi olan diğer insanlara, imkânı dâhilinde yardımcı olmaya çalışması, Müslüman'ın en önemli görevlerinden biridir. Zira kendisi de, muhtaç duruma düşünce, yine bu insanlardan yardım görecektir. Toplumumuzda uygulanan akraba ve eş-dost ilişkilerini, sıla-i rahim çerçevesinde yeniden gözden geçirmeli, aksayan ve bozulan yönleri düzeltmeye çalışmalıyız. Her Müslüman, en dar daireden başlayıp en geniş dairede olan yakınlarına varıncaya kadar, akrabalarını ziyarete, onların dertlerini dinlemeye ve ihtiyaçlarını gidermeye çalışmalıdır.

⁴⁶ Ebû Davud, “Edeb”, 43; Tirmizî, “Sıfatü'l-kıyâme”, 57; İbn Mâce, “Zühd”, 23; İbn Hanbel, V, 38, krş. 36.

⁴⁷ İbn Mâce, “Zühd”, 23.

KİTAP TANITIMLARI:

SERVET ARMAĞAN, MODERN HUKUKTA VE İSLÂM HUKUKUNDA KADIN HAKLARI ÜZERİNE DÜŞÜNCELER, ARIKAN YAYINEVİ, İSTANBUL 2007, 182 s.

Dr. Emine Gümüş BÖKE

Kadın hakları, dünyada ve ülkemizde çok konuşulan, hakkında çok şeylerin yazıldığı, Anayasa hukuku yanında diğerk hukuk disiplinlerinin de, üzerinde hassasiyetle durduğu önemli bir konudur. Bu sebeple kadın hakları mevzuunun sahası oldukça geniştir, derin felsefi, dini, sosyolojik, psikolojik temelleri ve tarihi seyri vardır. Tarih boyunca kadının hukukî statüsü ve erkekle arasındaki farkların gelişim süreci oldukça ilginçtir. Bu konuda birçok eser yazılmıştır. Denilebilir ki, kadın hakları konusunda sıkça ele alınan mesele kadın erkek eşitliği konusudur.

Servet Armağan'ın "*Modern Hukukta ve İslâm Hukukunda Kadın Hakları Üzerine Düşünceler*" adlı çalışması genelde kadın hakları, özelde ise kadın erkek eşitliği üzerine bir incelemedir. Bu inceleme, Türk Medeni Hukuk ve İslâm hukuku açısından kadının yeri ve hukukî statüsünü ele alması sebebiyle büyük bir önemi haizdir. Eser dört bölümden oluşmaktadır.

Birinci bölüm, "*Modern Hukukta Kadın Hakları Konusunda Bazı Tesbitler-Müşahedeler*" (s. 1-42) başlığını taşımaktadır. Bu bölümde, tarih boyunca çeşitli medeniyetlerde kadın, kadın hakları konusunda Türkiye'de anayasal gelişim, kadın erkek eşitliği, hukuk açısından mutlak eşitlik problemi, feminist hareketin talepleri, düzenleme ve uygulamalarda kadınların lehine imtiyazlara dönüşen bazı durumlar" gibi başlıklar ele alınmıştır. Temel hak ve hürriyetler açısından kadının Anayasa hukuku alanındaki hukukî durumu ve sahip olduğu haklar anlatılırken, konunun temel esasları bu bölümde kapsamlı biçimde incelenmiştir. Kadının hukukî durumu verilirken, Anayasa hukuku açısından gerçek boyutlar ve temel bir hukukî zemin verilmiştir. Yani, ne feminist ve ne de antifeminist bir açıdan kadınların hukukî statüsü anlatılmıştır. Çünkü modern devletlerde ve 1982 Türk Anayasasında

kadın erkek eşitliği vardır, fakat bilhassa mükellefiyetler sahasında kadın lehine bazı farklar da düzenlenmiştir.

Yazar, bu bölümün sonunda, Anayasa hukuku açısından, asrımızda kadın erkek arasında temel hak ve hürriyetlere süje olmak bakımından bir ayırım kabul edilemeyeceğini ifade eder. Ayrıca, Anayasada “kadın hakları” diye bir hak kategorisi olmadığını ve böyle bir hak olmasının da düşünülmeyeceğini belirtir. Çünkü haklara sahip olma bakımından insanlar arasında cinsiyet farkı gözetilemez. İnsanlar hür doğarlar, hür yaşarlar ve eşittirler.

Armağan’a göre kadınlara, erkekler ile tam ve eksiksiz eşitlik sağlama yönelik düzenlemelerden zararlı çıkacak olan kadınlardır. Çünkü haklarda tam eşitlik, anayasal görevlerde de tam eşitliği gerektirir. Askerlik görevi bunlardan biridir. Esasen kadınlar bazı düzenleme ve uygulamalar neticesi günümüzde erkeklerden üstün bir duruma gelmişlerdir. Eşitlik bir tarafa, kadınlar tamamen imtiyazlı hale gelmişlerdir.

Yazar, kadın-erkek arasındaki bazı farklılıkların Türkiye’de olduğu gibi modern demokrasilerde, Avrupa ve Amerika demokrasilerinde de rastlandığını ifade etmektedir. Bilhassa askerlik mevzuatı ile iş mevzuatı gibi sahalardaki ayrımlara dikkat çekmektedir. Bu ayrımların kadın ve erkeğin bünyelerinin tabii ve zaruri bir neticesi olduğunu vurgulamıştır. Ona göre bu bünyeler arasındaki farkları ortadan kaldırmak mümkün olmadığı gibi, bu farklara dayanan hukukî düzenlemelerdeki farkları da ortadan kaldırmak mümkün değildir.

Birinci bölümün sonunda yazar, farklı düzenlemelere rağmen, kadın ve erkeğin temel hak ve hürriyetlere sahip olmalarında bir fark ortaya çıkmadığını belirtmektedir. Her ikisinin de mülkiyet, inanç, düşünce açıklama gibi temel hak ve hürriyetlere sahip oldukları gibi, sosyal güvenlik, sağlık hakkı, öğrenim ve öğretim hakkı gibi sosyal haklara, seçme ve seçilme gibi siyasi haklara da aynı şekilde sahip olduklarını ifade etmektedir.

Kadın ve erkek arasındaki hukuki düzenlemelerdeki farkların sebebinin zannedildiği ve ileri sürüldüğü gibi İslâmiyeti göstermenin büyük bir yanılğı olduğunu ifade eden yazar 1926 yılından 1990 yılına kadar, memleketimizde, bir kadının iş ve sanat icra etmesini kocanın iznine bağlı tutan ve bu durumu devam ettirenin, ne İslâm dini ne de Müslümanlar oduğuna vurgu yapar.

Çalışmanın ikinci bölümünde müellif “*TBMM Bünyesinde Kadın Üyeler*” (s. 42- 61) hakkında bilgi vermiştir. Bu başlık altında kadın erkek eşitliği, kadınlara seçme ve seçilme hakkının verilmesi, Kadınların TBMM’de yer alması, kadın politikacılar, kadınların adaylığı ve seçilmeleri, kadınların milletvekili olmalarının fiili şartları gibi konular incelenmiştir. Yazar, kadın erkek eşitliği konusunda insanlar arasında “*cinsiyet*” sebebiyle ayırım yapılamayacağını belirterek kadın vatandaşların da erkekler gibi, TBMM’ne gir-

melerine hukukî bir engel bulunmadığını ifade etmiştir. Bununla beraber Anayasada “Kadın Hakları” diye bir kategori olmadığını belirtmiştir. Kadın hakları tabirinin daha çok eşitliğin tanınmadığı dönemlerdeki eksik anlayıştan kaynaklandığını ileri sürmüştür.

Bu bölümde temel hak ve hürriyetlere sahip olma konusunda en çok dikkati çeken bir konu olarak kadınların da erkekler gibi, seçme ve seçilme hakkına sahip kılınması vurgulanmıştır. Memleketimizde 1934 yılından itibaren kadınların seçme ve seçilme hakkına kavuşmuş olmalarına rağmen bazı Avrupa devletlerinde kadınlara daha sonraki tarihlerde bu hakkın tanındığı açıklanmıştır. Örneğin İngiltere’de 1928, Fransa’da 1946 da, İsviçre’de ise ancak 1971 yılındaki referandumdan sonra kadınların seçme ve seçilme hakkı kabul edilmiştir.

Kadınların TBMM’de yer alması gerektiğini savunanlara karşı, yazar istenildiği ve zannedildiği gibi, kadınların daha çok sayıda parlamentoya girmesi, öyle arzu ve iddia edildiği gibi, çok şeyi değiştirmedeğini ifade eder ve başarılı dönemler ile kadın milletvekillerinin sayısı arasında doğrudan bir bağlantı olmadığını ileri sürer. Asıl meselenin, kadınların siyasi partiler tarafından aday gösterilmeleri ve vatandaş tarafından da seçilmeleridir.

Yazar ikinci bölümün sonunda, kadınların milletvekili olabilmelerinin hukukî değil ama fiili şartlarını sıralar.

Bazı insanların ileri sürdüğü gibi, *mutlaka kadın milletvekili şart* felsefesini uygun bulmayan yazar, onların fiili durumları hiç nazara almadıklarını ifade eder ve bazı ülkelerden örnekler verir.

Çalışmanın önemli kısmını oluşturan üçüncü bölümde ise “*İslâm Hukukunda Kadın-Erkek Eşitliği Konusunda Bazı Tesbitler*” e (s. 61-108) yer verilmiş ve konu “Genel Olarak Eşitlik, Hakim Önünde Eşitlik, Kamu Hizmetlerine Girmede Eşitlik, Fırsat Eşitliği, Vecibelerde Eşitlik” başlıkları altında işlenmiştir. Genel olarak eşitlikle ilgili olarak konuyu ayet ve hadislerle dayandırarak ele alan Armağan, kadın ve erkeğin yaratılış itibarıyla eşit olmadığını ifade eder. Zira kadın ve erkek farklı meziyetlerle yaratılmışlardır. Bünyelerinin farklı olması, hukukî statülerinde de, çok az da olsa, farklı düzenlemeleri haklı gösterir.

Yazar, İslam hukukuna göre insanların hukukî münasebetlerde yani haklardan istifade ve mükellefiyetleri ifade eşit olduklarını, renk, dil, cinsiyet, siyasi düşünce, felsefi inanç sebebiyle insanlar arasında ayırım yapılamayacağını belirtmektedir. Zira kanun nazarında herkes insandır ve prensip itibarıyla, eşit muameleye tabidirler. Konuyla ilgili âyet ve hadislerden delil getiren yazar, şunu da vurgular: “Kanunlarda insanları eşit kabul etme prensibi, onların hukukî münasebet dışı statü ve davranışlarında farklı olmalarına veya farklı kabul edilmelerine engel değildir. Yani insanların ilimde, takvada, salih amelde vs. eşit olmadıkları, göz önünde olan bir realitedir.

Kanunlarda insanlara eşitlik sağlamak, devletin en önemli görevlerindedir. Çünkü adaletin temeli, buna dayanır. Kanun önünde eşitliğin çeşitli müsbet neticeleri vardır. Bunların en önemlilerinden biri de, fertlerin kanun karşısında eşit kabul edildiklerini görüp adaletli bir devletin varlığına inancına, devlete güvenip destek olmalarıdır.

Bilindiği gibi, toplumda çeşitli tabakalar, sınıflar ve farklılıklar vardır. Hizmetlerin gerektirdiği özellikler sebebiyle elbette farklılıklar olacaktır. Diplomalı biriyle diplomasız birinin işe alınma konusundaki fark kaçınılmazdır.”

“*Hakim Önünde Eşitlik*” ten bahseden yazar, burada konuyla ilgili mukayese yaparak modern demokrasilerde çoğu devletlerin, devlet idarecilerinin bir kısmı için özel mahkeme tesis ettiğini belirtir. Türkiye’de 1876’dan beri yüksek devlet memurlarını muhakeme etmek üzere, diğer vatandaşların tâbi oldukları mahkemeden ayrı olarak Yüce Divan’da yargılandıklarını ifade eder. Burada konuya açıklık getiren yazar, İslâm Hukuku’nda devlet idarecilerini yargılamak üzere özel bir mahkemenin kurulmasını emreden bir hükmü ve tatbikat olmadığına da işaret eder.

Modern hukukçuların ileri sürdüğü, bazı kamu görevlilerinin muhakemesi için ayrı mahkemelerin kurulmasında bir eşitsizlik değil, tersine devlet idarecilerinin daha ehliyetli ve tecrübeli hâkimlere tevdi etmek suretiyle, daha adaletli bir hükmün verilmesinin sağlanması hususunda yazar, İslâm Hukuku açısından kabule bir engel teşkil etmediğini ifade eder.

“*Kamu Hizmetlerine Girmede Eşitlik*” başlığı altında ise insanlar arasında eşitlik prensibinin esas olduğu vurgulanmaktadır. Bu konuda sadece müslümanlar arasında değil, müslümanla gayri Müslim arasındaki eşitliğe de işaret edilmektedir. Ancak bazı hizmetlerin özel bir tahsil, tecrübe ve kabiliyet istemesi halinde, insanlar arasında eşit şekilde davranmanın mümkün olmadığı ifade edilmektedir. Zira o hizmetin bünyesi “ehil olanı” o makama getirmeyi gerektirir.

“*Fırsat Eşitliği*” hususunda yazar, bu tabirin zannedildiği gibi modern hukukların ortaya çıkardığı bir prensip olmadığını, çok önceleri İslâm Hukuku’nun kaynaklarında yer aldığını savunur. “*Vecibelerde Eşitlik*” üzerinde dururken, kadın ve erkeğin haklar ve vecibeler bakımından farklı olması mutlaka kadının aleyhine eşitlik prensibinin bozulduğu mânasına gelmediğini belirtir ve kadının bazı hususlarda az hakka sahip olsa da buna mukabil önemli sorumluluklardan da muaf tutulduğuna işaret eder. Bu hususta kadının çalışma mecburiyeti olmadığını, nafakasının kocasına ait olduğunu örneklerle anlatır. Tam bir eşitlik istenmesi halinde kadınların da mecburi askerlik ve harp hizmetlerini yapmaları, maden işçisi, gece bekçisi veya gece işçisi gibi hizmetlerde istihdam edilmeleri gerekeceğini belirtir.

Üçüncü bölümün sonunda yazar, eşitlik konusunda zaruri istisnalara değinerek burada insanlar arasında mutlak eşitlik olmadığını ve böyle bir

eşitliğin tabii nizam ve dengeye aykırı olacağını vurgular. Bu bölüm çalışmanın en dikkat çeken kısımlarından biridir.

Dördüncü bölümde ise, yazar Almanya’da sunduğu *“İslâm Hukukunda Kadın-Erkek Eşitliği* (s.106-135) başlıklı konferans metnini Almanca olarak vermiştir. Konferansta ele aldığı başlıklar şunlardır:

- a-İslam Hukukunda Eşitlik İlkesi
- b-Kadın ve Erkeğin Eşit Olduğu Alanlar
- c-Kadın ve Erkeğin Eşit Olmadığı Alanlar
- d- Kadın Lehine Düzenlemeler
- e- Kadınların Özellikle Korunduğu Alanlar
- f- İslâm Ülkelerinde Kadınların Hukukî Durumu Hakkında Kısa Bilgi
- g-Sonuç

Yazar, dördüncü bölümün ardından *“1982 T.C. Anayasasında Kadınlar ile İlgili Sosyal ve Ekonomik Haklar ve Ödevler”* den seçme bazı maddeleri ve *“Kadın Haklarına Dair Uluslar arası Sözleşmeler”* ile *“Kadınlara Karşı Her Türü Ayrımcılığın Önlenmesi Uluslar arası Sözleşmesi”* ni (s.137-165) ilave etmiştir. Eser, *“Endeksler”* (s. 165-182) ile sona ermektedir. Burada *“Anayasa ve Kanun Endeksi”, “Kavram Endeksi”, “Ayet Endeksi”* ve *“Hadis Endeksi”* verilmiştir.

Sonuç olarak, *“Modern Hukukta ve İslam Hukukunda Kadın Hakları”* adlı bu çalışma yazarın da belirttiği gibi, kadın hakları üzerinde, konuyu mukayeseli olarak sunması açısından değerli bir eserdir. Kadını, İslâm Hukuku, modern hukuk ve medeni kanunlar açısından değerlendiren bu eser, önemli bir boşluğu dolduracağını ifade edebiliriz.

Dr. Emine Gümüş BÖKE 385

NIHAT DALGIN, GÜNDEMDEKİ TARTIŞMALI DİNÎ KONULAR, ENSAR YAY., İSTANBUL 2007, 416 S.

Betül GENÇ¹

İbadet ve Aile hayatıyla ilgili tartışılan bazı konular, her dönemde müslümanların gündeminde olmuş, canlılıklarını hiç kaybetmemiştir. Prof. Dr. Nihat Dalgın tarafından yapılan bu çalışmada, ibadet ve aile hayatıyla ilgili tarih boyunca tartışılan ya da günümüzde tartışılmaya başlanmış olan pek çok konu mukayeseli olarak ele alınmış ve görüşler değerlendirilmiştir. Ayrıca müellif de kendi karnatine yer vermiştir.

Eser; önsöz ve iki bölümden meydana gelmektedir.

Birinci bölümde; abdest, namaz, oruç, hac ve zekat konuları ele alınmıştır. Abdest bölümünde; ayakların yıkanması/meshedilmesi, çoraplar üzerine meshedilmesi, başörtüsü/sarık üzerine meshedilmesi, Kur'an'a dokunmak için abdestli olma şartı, Kur'an okumak için temiz bulunma şartı gibi konulara yer verilmiştir.

Çıplak ayakları meshetmenin yeterli olmayıp, yıkanması gerektiği; gündelik olarak giyilen ve mevsimlik ya da yazlık olarak nitelendirilen ince çoraplar üzerine meshetmenin de yeterli olmayacağı; zorunluluk halinde ise, abdestli olarak bağlanan başörtüsü üzerine sonraki abdest alışlarda meshederek abdest alınabileceği sonucuna ulaşılmıştır.

Kur'an'a abdestsiz dokunulması konusunda; Kitap ve Sünnet'te mushafa dokunmak için hükmî temizliğin/abdestli bulunmanın şart olduğunu belirten sahih ve açık bir delil bulunmadığı gerekçesiyle, hükmî kirlilik sayılan hallerde de Kur'an'a dokunmanın caiz olduğu ifade edilmiştir.

Bayanların özel günlerinde cami ziyaretlerinde bulunabileceklerini ifade eden yazar, bu hallerinde namaz kılma yükümlülüklerinin olmadığı ve sonrasında bu namazları kaza etmelerinin de gerekmediği konusunda alimlerin hem fikir olduğunu belirtmiştir. Özel günlerindeki bayanların oruç tutma-

¹ Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı Y.Lisans Öğrencisi.

sı hususunda ise; tutacakları oruçların geçerli olmayacağına ve sonradan bu oruçların kazasını yapmalarının gerekli olduğuna dair icma bulunduğuna dikkat çekmiştir.

Namaz bölümünde; bayanların imamlık yapmaları, cuma, bayram ve cenaze namazı kılmaları, namazların cem edilmesi, yolculukta namazların kısaltılması ve namazda örtünme konuları ele alınmıştır.

Bayanların imamlık yapması hususunda yazar, onların kendi cinslerine imamlık yapmalarının mübah olduğu ve günümüzde bunun teşvik edilmesi gerektiği görüşünü tercih ederken; doğuracağı bazı sakıncaları da göz önüne alarak, bayanların erkek cemaate imamlık yapamayacakları şeklindeki çoğunluğun görüşünü benimsemiştir.

Müellif bayanların cuma, bayram ve cenaze namazlarına katılma mecburiyetlerinin olmadığı, ancak arzu eden bayanların bu namazlara iştirak etmelerinin caiz olduğu sonucuna varmıştır.

Namazların cem edilmesi konusunu delilleriyle beraber geniş bir şekilde ele alan yazar, hac vazifesi dışında da makul mazeretler bulunduğu namazların cem edilerek kılınabileceği şeklindeki cumhurun görüşünü benimsemiştir. Yazar, yolculukta farz namazların kısaltılmasının bir ruhsat olduğunu kabul etmekle birlikte, günümüz şartlarında 90-100 km'lik bir mesafenin yolculuk ruhsatlarından yararlanabilmek için yeterli bir sebep olup olmadığından kuşku duymakta, sefer ruhsatlarından yararlanmak için ihtiyatlı davranılmasının uygun olacağını belirtmektedir.

Ramazın günleri dışında tutulan oruçların bilerek bozulması halinde kefarete gerekmiyip, yalnızca bozulan orucun kaza edilmesi gerektiği belirtildikten sonra, ramazanda bilerek başladığı farz orucunu bozan kişinin önünde iki seçenek bulunduğunu ifade etmektedir.

Müellif, tavaf esnasında hükmi temizliğin gerektiği, özel günlerindeki bayanın tavaf dışındaki hacla ilgili bütün görevlerini yerine getirebileceği, özel gününde iken tavaf ederse kurban kesmesi gerektiğini ifade etmiştir.

Kurban ibadetinin vacip olduğunu kabul edenler yanında, sünnet olduğunu da kabul edenler bulunduğu işaret eden yazar, bu konuda biri diğerinden daha kuvvetli olarak nitelendirilemeyecek iki görüş bulunduğunu belirterek, bu durumdaki kişinin her iki görüşle de amel edebileceğini ifade etmiştir.

Müellif, zekat bölümünde; zekat yükümlülüğünde temel ihtiyaç mallarının etkisi, zînet eşyalarının, alacakların, toprak ürünlerinin ve meyvelerin, ticaret mallarının ve gelir getiren menkul ve gayr-i menkul malların zekatı ile ilgili konuları ele almıştır. Bu konularla ilgili olarak yazar, zînet eşyaları altın ve gümüşten ise belirli bir miktara ulaşınca zekatının verilmesi gerektiği, alacakların zekatı verilirken; alacak ele geçtikten sonra bir yıl beklenebilece-

ği, belirli şartları taşıyan toprak ürünleri ve meyvelerden zekat verilmesi gerektiğini savunmuştur. Ayrıca ticari malların zekatının tedavülde olan para cinsinden verilmesi gerektiği, gelir getiren menkul ve gayr-i menkul malların zekatının, bu mallar için yapılan harcamalar çıkarılarak kalan miktar üzerinden hesaplanması gerektiği sonucuna ulaşmıştır.

İkinci bölümde; gayr-i müslimlerle evlilik, süt akrabalığı, eşler arası ilişkiler, bayanların örtünmesi ve eşlerin boşanma hakları ele alınmıştır.

Gayr-i müslimlerle evlilik bölümünde; müslüman bayanın veya erkeğin gayr-i müslimle evliliği ve eşlerden birinin din değiştirmesi durumu ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır. Ulaşılan sonuca göre; müslüman bir erkeğin ehli kitap bir bayanla çok özel durumlarda evlenebileceği, müslüman bir bayanın ehli kitap dahil hiçbir gayr-i müslim ile evlenemeyeceği, evlilik içinde iken müslüman olan bir eşin evliliğinin kendiliğinden son bulmayacağı ve devam ettirip ettirmeme hususunda bayanın muhayyer olduğu ifade edilmiştir.

Süt akrabalığı bölümü içerisinde, süt akrabalığının meşruiyeti, akrabalığı oluşturan süt çağı ve sütün miktarı, süt akrabalığı sebebiyle evlenme engeli bulunanlar gibi konulara yer verilmiştir. Süt akrabalığının kan akrabalığına eş değer olduğu belirtilerek, kan akrabalığı sebebiyle evlenilmesi yasak olan kişilerle, süt akrabalığı sebebiyle de evlenmenin yasaklığı vurgulanmıştır.

Eşler arasındaki ilişkiler ele alınırken; bayanın eşini seçme hakkı, eşler arasındaki iş bölümü, doğum kontrolü ve kürtaj, annenin çocuğunu emzirme görevi konularına yer verilmiştir. Reşit olan bayanın eşini seçme hakkının bulunduğu, reşit olma öncesinde veliler tarafından gerçekleştirilecek olan evliliklerin doğru olmayacağı, elinde olmayan nedenlerle erkeğin evin geçimini sağlayamaması durumunda bayanın çalışıp ailesini geçindirmesi gerektiği görüşü benimsenmiştir.

Dönüşü olmaksızın yapılan kısırlaştırma yöntemlerinin dışında, hamileliği bir süre önlemek veya geciktirmek amacıyla tedbir almanın caiz olduğu, meşru mazeret olmaksızın hamileliğin hangi döneminde olursa olsun kürtaj yaptırmanın yasak olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Bayanın örtünmesi bölümünde; aile fertleri arasında giyim-kuşam, bayanın evi dışındaki giyim kuşamı, bayan ve erkeğin tokalaşması konuları geniş bir şekilde ele alınmıştır.

Cilbabın kara çarşaftan ibaret tek tip bir giysi olmayıp, renginin, şeklinin ve ebadının toplumdaki örfün etkili olduğu bir dış giysiyi ifade ettiği, ayrıca cilbabın tarihsel bir kıyafet olmadığı, yaşlılık günlerine kadar ergenlik çağına ulaşmış bayanların günümüzde de cilbab giymesinin ilgili ayetin emri gereği olduğu belirtilmiş; bayanların başörtüsü kullanması ile ilgili ayetteki emrin kesin olduğu ifade edilmiştir.

Aralarında evlenme engeli bulunan erkek ve bayanın tokalaşmasının mutlak anlamda caiz olduğu, aralarında evlenme engeli bulunmayan erkek ve bayanın tokalaşmasının ise; cinsel tahrik olmamasına ve şehvi haz duyulmamasına bağlı olduğu belirtilmiştir.

Eşlerin boşanma hakları bölümünde; erkeğin boşama yetkisi, naslarda erkeğin boşama yetkisine getirilen kriterler, çağdaş hukukçuların erkeğin boşama yetkisine yaptıkları itirazlar, bayanın boşama yetkisi, boşama yetkisinin hakime devredilmesi konuları ele alınmıştır.

Erkeğin eşini boşaması için makul bir sebebin olması gerektiği, en fazla üç kez boşanabileceği, üç boşama hakkının bir anda kullanılmaması, bayanın özel günlerinde boşanmaması, cinsel ilişkide bulunulan bir temizlik içinde boşanmanın gerçekleşmemesi, bütün uzlaşma ihtimallerinin değerlendirilmesi ve boşanma esnasında iki şahidin bulundurulması gerektiği ifade edilmiştir.

Çağdaş hukukçuların, erkeğe eşini boşama yetkisi verilmesinin; kadının rızasının göz ardı edildiği, boşanmaların artmasına neden olduğu, kadının mağdur olduğu, aile içi ciddi bir tehdit olduğu, kusurlu kocanın boşamasının kadına haksızlık olduğu ve eşitliğe aykırı olduğu şeklindeki gerekçelerle erkeğin boşama yetkisine itirazda buldukları ifade edilmiş ve bu itirazlara gerekli cevaplar verilmiştir.

İslam hukukuna göre; bayan eşin, boşanabilmesinin tamamen kocasının onayına bağlı olduğu ve erkek eşin istediği her an eşini boşayabileceği ve erkeğin istememesi halinde ise kadının boşanmasının imkansız olduğu şeklindeki iddiaların hatalı olduğu ifade edilmiştir.

Son olarak boşama yetkisinin hakime devredilmesini ele alan yazar, bu yetkinin tamamıyla hakime devredilemeyeceğini ancak, eşlerin boşanma iradeleri göz ardı edilmeden bir yetkili merci huzurunda boşanılması şeklindeki yeni bir uygulamanın uygun olacağı sonucuna varmıştır.

Bu eser her düzeyden din görevlileri için, dini alanda eğitim gören öğrenciler için ve güncel dinî tartışmaları takip eden entelektüeller için faydalı bir çalışma olması yanında, kitap hem klasik dönem alimlerinin hem de çağdaş araştırmacıların görüşlerini ihtiva etmesi, mükemmel bir tasnif ve hoş bir üslup yakalamış olması açısından önem arz etmektedir.

NIHAT DALGIN, İSLÂM'DA TEVBE VE CEZALARA ETKİSİ, ETÜT YAY., SAMSUN 1999, 188 s.

Hawa Demirci¹

Töbve, işlenen hataların verdiği iç sancısı; Yaratıcı'nın huzurunda yeniden bir inşa ve günahlardan sonra Allah ile yeniden uzlaşma gibi farklı şekillerde tanımlanmaktadır. Prof. Dr. Nihat Dalgın tarafından hazırlanmış olan "İslâm'da Tevbe ve Cezalara Etkisi" adlı eserde, tövbenin insan yaşamındaki önemi ve İslâm ceza hukukunda cezaları düşürmedeki etkisi ele alınmıştır.

Eser, giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünü, İslam hukuku perspektifinden hareketle; suç, ceza ve cezaların düşmesi konuları oluşturmaktadır. Ceza kavramının açılımına bir hayli yer ayrılan bölümde cezalar; aslı olup olmaması, hakimin takdir yetkisi bulunup bulunması, uygulandığı yer ve suçların hedefleri açılarından sınıflandırılarak işlenmiştir. Ayrıca, bu bölümde, İslâm ceza hukukunun üç ana bölümünü oluşturan; had cezaları, ta'zir cezaları ve cinayetler arasındaki farklara yer verilmiştir. Eserin giriş bölümünde son olarak; İslâm ceza hukukunda cezaların düşmesine etki eden faktörler; "ceza mahallinin yok olması, şahitlikten dönme, suçlunun itirafından dönmesi, davanın zaman aşımına uğraması, sulh, af ve töbve" şeklinde sıralanmıştır.

Birinci bölüm tövbenin tanıtılmasına ayrılmış olup, töbve ile ilgili olarak değişik ilim dallarına ait çok farklı tanıma yer verilmiştir. Yazar tarafından, bunlar içinden; "Kulun işlediği günahın Allah yönünden affedilip bağışlanması; kul yönünden de, yapılan şeyin hata ya da günah olduğunun bilincine varılmasıyla işlenen günaha bir daha dönmek üzere Allah'a söz verilmesidir" şeklindeki töbve tanımını tercihe şayan bulunmuştur. Ayrıca, tövbenin herkes için gerekli olduğuna, samimiyetle yapılacak bir tövbenin Allah tarafından mutlaka kabul edileceğine dikkat çekilen bu bölümde, tövbenin unsurlarına da yer verilmiş olup, bu unsurlar; töbve edenle ilgili olanlar, töbve edilen günahla ilgili olanlar ve tövbeyle ilgili unsurlar şeklinde ele

* Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Hukuku Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi.

alınmıştır. Tövbenin bir süreç olduğu belirtilerek, bu süreçte kişinin günah öncesindeki durumunun, günah sonrasındaki tavrının, tövbe anındaki psikolojisinin ve tövbeden sonraki davranışlarının ayrı ayrı önemli olduğu ifade edilmiştir. Kendisinden tövbe edilen günah unsurunun açılımında ise büyük günahlar, küçük günahlar, Allah hakkına ve kul hakkına dair olanlar şeklinde günahlar kısımlara ayrılarak, bunların her birisi için gerekli olan tövbe şartlarına yer verilmiştir. Özellikle kul haklarını ilgilendiren suçlardan tövbe edilmek istenmesi halinde, mağdurdan helâllik alınmadıkça günahın Allah tarafından affedilmeyeceğine vurgu yapılmıştır.

Gerçek anlamda bir tövbe için; kişinin işlediği günahlar sebebiyle üzülmesi, pişman olması, bir daha aynı günahı tekrarlamama hususunda söz vermesi, kazaları mümkün olan ibadetlerin kazasını yapması, haklarını çiğnediği kimselerle helalleşmesi ve bunlar yanında Allah'tan bağışlanmasını dilemesinin şart olduğunu tespit eden yazar, tövbede kullanılacak ifadelerin, tövbenin yapılacağı zamanın ve içinde tövbe yapılacak mekânın hiç de öneminin bulunmadığını belirtmektedir.

İkinci bölüm, tövbenin cezaları düşürmedeki rolüne ayrılmış olup, burada öncelikle had cezalarına yer verilerek, tövbenin bunları düşürmedeki etkisi tartışılmıştır. Had cezası gerektiren suçlardaki hak sahibinin kamu adına Yüce Allah olması sebebiyle, had gerektiren bir suç işlemiş olan kişinin, tövbe etmesi halinde had cezasından kurtulacağı şeklinde genel bir sonuca ulaşılmıştır. Ancak bazı had cezası gerektiren suçlarda yargılanma öncesindeki tövbe ile yargılanma sonrasındaki tövbenin sonuçları açısından farklılık arz edeceği belirtilmiştir. Ayrıca, kişilerin pişman olduklarını belirtmeleri halinde, ilk kez işlenen bir suçtan dolayı suçlunun cezalandırılmayaacağı ve suçun tekrar edilmemesi şartıyla bu tür suçluların cezasının infaz edilmemesi gerektiği ifade edilmiştir.

Bu bağlamda, had cezası gerektiren suçlardan yol kesilmesi/kutta-ı tarik suçunda tövbenin etkisi işlenirken şunlara yer verilmiştir: Yol kesme suçunun cezası yol kesen kişinin/kişilerin mağdurlara verdiği zarara paralel olarak değişmektedir. Yol kesme cezasında, yakalanmadan önce yapılacak tövbe ile, bu suçun Allah hakkını ilgilendiren yönüne ait cezalar düşerken, kul haklarını ilgilendiren yönüne ait cezalar düşmemekte, bu cezaların düşmesi mağdurun rızasına bağlanmaktadır.

Yazara göre, hırsızlık suçunu ilk kez işleyen kişi mahkemeye verilmeden önce ya da sonra tövbe etmişse had cezasından kurtulmaktayken, hırsızlık suçuna tekrar dönmesiyle tövbesinde samimi olmadığı anlaşılmış olacağından, sözü edilen kişinin ikinci defa bu suçu işlemesi halinde cezası infaz edilecektir. Ayrıca, hırsızlık suçu henüz mahkemeye intikal etmemişse, hak sahibinin suçluyu affederek olayı mahkemeye intikal ettirmeme yetkisinin bulunduğu; buna karşın hırsızlık suçu mahkemeye intikal ettikten sonra,

malı çalınan hak sahibi tarafından suçlunun affedilerek suçun cezasının iptal edilmesinin söz konusu olamayacağı belirtilmiştir.

İçki içme suçunun da hırsızlık cezası gibi, Allah hakkını ilgilendiren bir suç sınıfına girdiğini, bu nedenle içki içen kişinin ilk kez içki içmesi ve bu suçtan dolayı pişmanlık duyarak tövbe etmesi halinde, kendisinden içki içme cezasının düşürülebileceğini vurgulayan müellif, burada da kişinin tekrar içki içmesi halinde, tövbesinde samimi olmadığına kanaat getirilerek yeniden tövbe ettiği şeklindeki beyanlarına itibar edilmeyerek, kendisine içki içme cezasının infaz edileceğini ifade etmektedir.

Zina iftirasında bulunma/kazif suçunda ise yazar, suçlunun iftira attığı kimseden özür dileyerek helâllik alması durumunda had cezasından kurtulacağı, aksi takdirde, yalnızca pişmanlık şeklindeki tövbe ile iftira suçunun cezasının düşmeyeceği kanaatindedir.

Müellif, ilk kez zina suçu işleyen kimsenin samimi bir şekilde pişman olduğunu ifade etmesi halinde, kendisine zina cezasının uygulanmaması gerektiğini savunurken, söz konusu kişinin tekrar zina suçu işlemesi durumunda ise, önceden yaptığını belirttiği tövbesinde samimî olmadığına karar verilmek suretiyle, suç için öngörülen cezanın infaz edilmesinin uygun olacağını ifade etmektedir.

İrtidat cezasıyla ilgili olarak farklı bir bakış açısı sunan yazar, mürtedin ölümle cezalandırılması gerektiği şeklindeki genel kabulün nedeninin, kişinin dinden dönmesinden dolayı değil, irtidat suçunun siyasi bir suç olarak görüldüğü için böyle bir cezanın önerildiği kanaatindedir. Bu bağlamda yazar bireylerin, İslam da dahil, benimsedikleri bir dinden çıkma özgürlüklerinin bulunduğunu ancak dine karşı çıkma şeklinde bir özgürlüklerinin bulunmadığını savunmaktadır. Buna göre, irtidat eden bir kimse dinden çıktığı için değil, din bağıni koparmasının sonucu olarak işleyeceği diğer suçları ölçüsünde, yalnızca yetkili merciin öngöreceği şekilde, kınamadan başlayarak, ölüm cezasına kadar değişik cezalara çarptırılabilir. Ölüm, dine ve İslam toplumuna karşı işlediği suçlar karşılığında mürtede verilebilecek bir ceza olup, din değiştirdiği için mürtede verilmesi gereken bir ceza (had) değildir. İrtidat eden kimsenin tövbeye çağırılıp çağırılmayacağı hususu İslam alimleri arasında tartışmalı ise de, tövbe ile mürtedin dünyevi ve uhrevi cezaları düşecektir.

Yazar son olarak cinayetler, kefaretlar ve ta'zir cezalarını ele almıştır. Kısas ve diyet cezalarının verilmesine sebep olan cinayetler, insanların canlarına ve organlarına yönelik suçları kapsamaktadır. Suç, cana yönelik ve bile-rek/kasden işlendiğinde cezası kısas olup, bu cezanın infaz edilmesi mağdurun veya yakınlarının talebine bağlanmıştır. Hak sahiplerinin kısas isteme, suçludan/yakınlarından diyet talep etme ya da karşılıksız olarak suçluyu affetme yetkileri bulunmaktadır. Cinayet suçlarının kul haklarından sayılması sebebiyle, gerek yaralama gerekse ölümle neticelenen cinayet suçlusunun

tövbekar sayılması için, maktülden veya hukuki yakınlarından helâllik alması gerekli görülmektedir.

Kefaret cezaları, suçlu kimsenin gücüne paralel olacak şekilde; köle azad etme, altmış fakiri veya on fakiri doyurma, altmış gün veya üç gün oruç tutma olarak naslarda belirlenmiştir. Kişi kendi imkanlarıyla paralel bir kefarete çeşidini ödemeye gücü yettiği halde, bunu yapmaksızın sadece soyut pişmanlıkla tövbe etmiş sayılmamakta, neticede ise, işlediği suçun/günahın sorumluluğundan kurtulamamaktadır. Hiçbir çeşidiyle kefarete ödemeye güç yetiremeyen kimse ise, kefarete gerektiren bir günahından samimi olarak yapacağı soyut pişmanlık ile tövbe etmiş sayılmakta ve ilgili günahın sorumluluğundan kurtulmaktadır.

İslâm hukukunda hakkında naslar tarafından ceza konulmamış suçların işlenmesinden dolayı yetkili merciin koymuş olduğu cezalara ta'zîr cezaları denmektedir. Bu cezalar, kınamadan başlayıp öldürmeye kadar çok farklı şekilde olabilmektedir. Ta'zîr cezalarında tövbenin etkisi yazara göre şöyledir; ta'zîr suçları kul haklarıyla ilgili ise, sahiplerine hakları iade edilmek şartı ile tövbe edildiğinde; suç Allah hakkıyla ilgili ise, pişman olunduğunun belirtilmesi ve suçun ilk kez işleniyor olması şartıyla, mahkeme öncesi veya sonrasında düşecektir.

Eser, tövbeyi tekeline almaya çalışanlara ve İslâm Ceza Hukuku'nun katı bir disiplin olduğunu savunanlara yeterli bir cevap olması açısından önemlidir.

**ABDULLAH KAHRAMAN, İSLAM HUKUK VE AHLAK İLKE-
LERİ İŐIŐINDA ÖZEL HAYATIN GİZLİLİŐİ (MAHREMİYET),
EBABİL YAYINCILIK, ANKARA 2008.**

Dr. Halis DEMİR

Yazar kitabının önsözünde kitabını çıkarma gerekçeleri babında Şu ifadelere de yer veriyor: “biz bu çalışmamızda, hem önemi hem de güncelliğini korumaya devam eden ve insan haklarıyla doğrudan alakalı olan bu konuyu İslam hukuk ve ahlak ilkeleri ışığında ele almaya çalıştık. Hukuk ve ahlakın birbirine en çok yaklaştığı alanlardan biri olması, bu konuyu ayrıca önemli kılmaktadır. Bu sebeple özel hayatın korunması için sadece ahlak veya sadece hukuk ilkeleri yeterli değildir. Bu gerçeğe binaen İslam bu konuyla ilgili hükümleri esasen ahlak formunda ortaya koymuş, özel hayatın hukuktan ziyade ahlak ile korunabileceğine işaret etmiştir.” (önsöz) Yazar, bu eserini telif ederken nasıl bir yol izlediğini de Şu cümlelerle ifade ediyor: “Kitabımızda plan olarak modern hukuk yazarlarının eserlerinden ve modern hukuk müktesebatından istifade etme yanında, imkân ölçüsünde mukayeseler de yapmaya çalıştık. Ele aldığımız bu konu klasik İslam hukuk eserlerinde müstakil olarak işlenmediği için, modern hukukçuların plan ve bilgi formlarını esas alıp konuyu o çerçevede sunmaya gayret ettik. Bilgilerin aktarılmasında başta Kuran’ın ilgili ayetleri olmak üzere, Hz. Peygamber’in evrensel irşatları temel hareket noktamızı oluşturmuştur.” (önsöz) Bu ifadeler bize İslam hukuku alanında mukayeseli ve güncel konuları çalışmanın zorluklarını da ortaya koymaktadır. Çünkü bir yanda halen uygulaması olan, aşına olduğumuz dille ifade edilen, hakkında bir birikim bulunan müktesebat; diğer yanda yazarın gayreti, çalışması ve dikkati oranında tespit edilen, bir sistem haline getirilen bilgiler. Bu zorluklar bu çalışmaları önemli hale getirmekte, konuyu dikkatlere sunma, tartışmaya açma bakımından ilgi, alaka ve hoşgörüyü hak etmektedir.

Yazar kitabın girişinde “İnsan Ve Şahsiyet Hakkı Olarak Özel Hayatın Gizliliği” başlığı altında konunun önemini, kaynaklardaki yerini ve konuyla ilgili hükümlerin yapısı ve bağlayıcılığını kısaca anlatmaktadır. Konu önemlidir, zira “Teknolojik imkânlardaki artışla özel hayatın gizliliği arasında ters

bir orantı bulunmaktadır. İşıtme, gözetleme ve iletişim alanındaki her yeni araç, bir şekilde özel hayat alanını daraltmakta ve sır perdesini biraz daha aralamaktadır. Bunun neticesinde en temel ve en özel insan haklarından olan özel hayata müdahaleler, gizliliklerin ihlali, maddi ve psikolojik problemler gündeme gelmektedir.” (sf.1) Konuya kaynak olacak bazı bilgiler Hadis kitaplarında Kitabu'l-edeb, Kitabu'l- ahlak, Kitabu'l-diyat, Kitabu'l-mezalim, Kitabu'l-kasame, gibi bölümlerde bulunmaktadır.

Yazarın; “Zengin bilgi birikimine rağmen İslam hukukçularının bu konuda kitap düzeyinde ve bizim planladığımız şekliyle müstakil ve mukayeseli çalışmalar yapmadıklarını tespit ettik.”(sf.5) tespiti günümüzde telif edilen kitaplarla klasik ulemanın eserlerinden faydalanma bakımından farklılıkları bize ihsas ettirmektedir. Çünkü kütüphanelerimizde asırların birikimi olarak istifademize sunulmuş olan kitaplar telif, yöntem, sistem ve hazırlanış gayesi bakımlarından bu günkü eserlerden farklıdır. Yazarın ifadelerine göre; “Konumuzla ilgili olarak kaynaklarda yer alan bilgiler genel olarak ahlak formundadır. Bundan dolayı da bu hükümlerin hukuki bir konudaki bağlayıcılıkları tartışılabilir. Fakat ilgili hükümlerin maddi müeyyidelerle de desteklenmemiş olduğunu düşünürsek, konunun hukuktan daha çok ahlak ekseninde ele alınmasının çok daha anlamlı ve hikmetlerle yüklü olduğunu söyleyebiliriz.” (sf.7) Bu cümleler Modern hukuk sistemindeki Sosyal hayatı düzenleyen kurallar başlığı altında incelenen din kuralları, ahlak kuralları, görgü kuralları ve hukuk kuralları taksimatını çağrıştırmaktadır. (Turgut Akıntürk, Hukuka Giriş, sf.6 vd. Eskişehir 2006 Örnek için bkz.9) İslam hukuku sınırları içerisinde ahlak hukuk arasında bir ayrıma gidilmesi biraz ihtiyatla karşılanmalıdır. Zira kaynak itibariyle her ikisi de vahye dayanmaktadır. Yine fetvalarda kazai- diyani ayrımı, kimi cezaların ahretteki sorumluluğu kaldırıp kaldırmayacağı konularda da dikkate alınmalıdır. Doğrudur, Kuran'daki ahlaki emirler için cezai müeyyide pek dile getirilmemiştir, bu anlamda hukuki düzenleme yapılmamıştır. Ahlaki hükümlerin birer hukuki hüküm olarak kabul edilip, cezai düzenlemeye konu olmasından bahsedilebilir. Bu noktada iki farklı husus ortaya çıkmaktadır. Mahza ahlakiösayılan bazı emirlerin birer hukuki emir7hüküm olarak dikkate alınması, ikincisi de hukuki emirlerin ahlaki emir ve tavsiyelerle desteklenmesi. Bizim tez konumuz daha ziyade ilkidir. Mesela toplumu gıybetin ciddi bir şekilde böldüğü, insanları birbirine düşürdüğü bir ortamda, gıybetten kaçınmak gerektiğini sadece ahlaki bir tavsiye olarak takdim etmek yerine hukuki düzenleme yapılması gerekecektir. Naslar birer kanun metni olmadığına göre, müeyyideleri aynı zamanda uhrevidir de. Kimi naslardaki uhrevi tehditler dikkate alınarak düzenleme yapılabileceğini yazar bazı müellifleri de şahit göstererek teklif etmektedir.(sf.8) Bu olayın bir yönüdür. Kaynaklar ve nihai hedef bakımından konuya yaklaşıldığı zaman ise, “İslam düşüncesinde ve İslam hukuk-ahlak ayrılmazlığını kabul etmek dinin yapısı ve hedefleriyle daha çok örtüşmektedir.” (sf.9) Şu soru kitabın sayfaları arasında ilerlerken akla gelebi-

lir: Ahlaki görünen emirler aynı zamanda birer hukuki hüküm müdür, yoksa hukuki yaptırımlar aslında yetersiz kalmaktadır, bunların ahlak kurallarıyla desteklenmesi mi gerekir? Kitapta her iki soruya da cevap bulmak mümkündür.

Birinci bölüm “İslam’da İnsan Şahsiyetinin ve Onurunun Yeri” başlığını taşımaktadır. Burada yazar, İslam’ın insan şahsiyetine, şeref ve onuruna verdiği önem (bunların her biri yaklaşık anlamda olduğuna göre biri de yeterli olurdu) insan onur ve şerefini korumak için alınan tedbirler, İnsan ve şahsiyet hakları şeklinde alt başlıklar halinde incelemektedir. İnsan onuru ve şerefini korumak için alınan bazı tedbirler şu şekilde sıralanmıştır: Alay etme, ayıplama, lakap takma, sövme, küçük görme, hakaret etme, gıybet, teccüs, iftira, hiciv ve nemime davranışları. Bu kavramları her birinin kelime anlamı, ilgili tanımı, mahiyeti ve konu bakımından ferde ve topluma zararları ayet ve hadisler ışığında ele alınmaktadır. Bu bölümde İnsan Hakları başlığı altındaki cümlelerden birisi şöyledir: “İslam düşüncesinde insan hakları, kavram olarak olmasa bile mahiyet olarak baştan beri hep var olmuştur. Hz. Peygamber’in hayatı, mücadelesi ve mesajları dikkatle incelendiği zaman onun mesajında insan hakları vurgusunun merkezi bir yer işgal ettiği görülür.” (sf.35) Bu önemli bir tespittir. Günümüz hukukunun temel bazı kavramlarının birebir karşılıklarını İslam hukuk tarihinde araştırmak ve “var- yok” sonuçlarından birisine ulaşmak zaman zaman karşılaşılan fakat makul olmayan bir yaklaşım tarzıdır. Kurumlar da insanlar gibi doğar, yaşar ve ölürlür. Asıl olan onların arkasındaki zihniyettir. Kurumlar ihtiyaçlara cevap vermek üzere inşa edildiğine göre bugünün bir ihtiyacı bir kurumu, aynıyle geçmişte bulamamak bir eksiklik sayılmaz.

İnsan haklarının kaynağı tartışmalıdır. İnsanlar anayasalarda yer alan bu tartışılmaz, vazgeçilemez, temel haklara nasıl sahip olmuşlardı? Müellifin ifadesine göre, “Haklar insana Allah’ın bir lütfudur. Ve bunlar doğuştan sırf insan olma sıfatıyla kazanılır.” (sf.43) Burada hakların kaynağı bakımından beşeri hukuk ile ilahi hukuk birleştirilmiş gibidir. Zira insan haklarını kaynağının sadece insan olarak doğmaya bağlanması konuyu tam olarak açıklayamamakta temellendirme eksik kalmaktadır. İnsan yaratılmış bir varlık olduğuna göre kimi haklar bir lütuftur. Diğer yandan bu hakları sadece insan olarak yaratılmış olması sebebiyle kazanmaktadır.

İkinci Bölüm “Hukuk doktrininde Özel Hayatın Gizliliği ve İlgili Düzenlemeler” başlığını taşımaktadır. Bu bölümde incelenen konular arasında Özel hayatın gizliliği ve korunması kavramı, konuyla ilgili düzenlemeler, karşılaştırmalı hukukta özel hayatın gizliliği ve korunması hakkı, yer almaktadır. Burada konuyla ilgili Avrupa, Amerika, Türkiye’nin cumhuriyet sonrası anayasalarındaki ilgili hükümler ile Uluslar arası anlaşmalardaki durum ele alınmaktadır. Bir tatbikat zenginliği bakımından İslam devleti iddiası taşıyan bazı ülkelerin anayasasına yer verilmesi hem pratiği ortaya koyabilir hem de kaydettiğimiz bazı bilgilerin nasıl bir uygulaması oluyor fikir verebilirdi. Bu

bölümde olduğu gibi kimi yanlış fakat şüyu bulmuş hatalı bilgilerin de düzeltildiği bölümler bulunmaktadır. “Hristiyanlık hoşgörü temeline dayalı, daha çok ahlak ve uhrevi hayatla ilgilenip hukuki konulara eğilmeyen bir din olarak tanımlanır. Ancak İncil’de insan haklarına saygıyı ifade eden, ırzları korumayı zaruri gören, zinayı yasaklayan ve gözün, başkasının mahremiyetlerini gözetlemede bir araç olarak kullanılmasını şiddetle yadırgayan pasajlar bulunmaktadır.” (sf. 72) Hristiyanlık bir ilahi din olduğuna göre, sosyal hayata müdahale

Etmeyeceğini, bu tür bir emrin/ hükmün olmayacağını iddia etmek sadece yaygın fakat yanlış bir genellemedir.

Üçüncü bölüm “Özel Hayatın Kapsam ve Sınırı” başlığını taşımaktadır. Bir anlamda tezin konusu burasıdır. Bu bölüme kadarki malumatlar konuya hazırlık anlamındaki bilgilerdir. Özel hayatın kapsamı, hukuk doktrininde kişinin hayat alanları, kişinin hayat alanlarının İslam hukuku açısından değerlendirilmesi konunun alt başlıklarıdır. Kitabın çeşitli yerlerinde konuyla ilgili çalışmaların azlığını özellikle vurgulayan yazar, biraz da bu saik sebebiyle kimi yorumlar yapmaktadır. Bunlardan birisi de Nur suresi, 29. ayete verilen anlamdır: “İçinde kendinize ait eşyanın bulunduğu (kamusal amaçlarla kullanılan ve kamuya açık bulunan), şahsi mesken olarak kullanılan evlere (binalara) girmenizde bir sakınca yoktur. Fakat (yine de aklınızdan çıkarmayın ki) Allah, açıkça yaptıklarınızı da, gizlediklerinizi de bütünüyle bilmektedir.” Müellife göre “içinde kendinize ait eşyanın bulunduğu şahsi mesken olarak kullanılan evler” şeklindeki ifade, kamu yararına açık bina ve mahallere denilmişse de (sf.114) buralara eklenen “kamusal amaçlarla kullanılan ve kamuya açık alan “ yorumu yenidir.

Dördüncü bölüm “Özel hayatın gizliliğinin korunması” başlığını taşımaktadır. Konu, özel hayat kapsamına giren değerlerin korunması için alınan tedbirler ve özel hayatın gizliliğini sınırlayan durumlar başlıkları altında işlenmektedir. Bu bölüm de yine modern hukuk doktrini ve İslam hukuku arasında mukayeseli olarak ele alınmaktadır. Mesken dokunulmazlığı için alınan tedbirler bahsinde evlere izinsiz girmeme ilkesi/isti’zan üzerinde ayrıntılı bir şekilde durulmaktadır. İzin istemeyi ifade için kullanılan kelime istinas’tır: “Bu kelime, evlere girerken baskın yapar gibi birden bire vahşicesine değil de, insanlığa yaraşır ve duruma uygun bir yakınlık ortaya koymak suretiyle girmek anlamına gelmektedir. Ayrıca bu kelime, izin istemedeki kibarlığı ve gelenin eve girişteki nezaketini göstermesini hedeflemektedir.” (sf.143) Kelimenin anlamından hareketle yapılan bu yorum, İslam dininin özel hayatta da incelik ve hassasiyete verdiği önemi göstermesi bakımından dikkate değerdir. Yine bu bölümde hem bir yabancıнын bir başkasının evine girerken dikkat etmesi gereken hususlar, hem de aynı evde buluna kişilerin birbirlerine karşı dikkat etmeleri gereken şeyler önemine binaen ayrıntılı bir şekilde anlatılmaktadır.

Beşinci bölüm “ Özel hayatın gizliliğinin ihlali ve cezası” başlığını taşımaktadır. Bu bölümde suçun tanımı ve unsurları, özel hayatın gizliliğini ihlal suçu ve cezası modern hukukta ve İslam hukukunda ele alınmaktadır. Yazar mesken masuniyetini ihlal edenler için öngörülen cezalardan bazılarını yine kaynakların ışığında şu başlıklar altında takdim etmektedir: Tazir cezası, meşru müdafaa, manevi tazminat. (sf.215)

Kitap bir sonuç ve bibliyografya ile sona ermektedir. Bibliyografya mukayeseli bir çalışmanın sonucu olarak hem modern hem de İslam hukuku alanında bize zengin kaynak sunmaktadır.

Yazarın ifade ettiği gibi, özel hayatın gizliliği çağdaş dünyanın önemli sorunlarından birisidir. İslam dininin ahlak ve hukuk prensipleri bu konuda zengin birikimiyle bu sorunun çözümüne katkıda bulunacaktır.

Dr. Halis DEMİR 399

VEFEYÂT

PROF. DR. ZAHİD AKSU (1936-2008) HOCAMIZIN AZİZ HATIRASINA

Prof. Dr. Beşir GÖZÜBENLİ

Bilindiği gibi emekli öğretim üyesi Prof. Dr. Zahid Aksu hocamız 16 Ekim 2008 tarihinde dar-ı bekaya intikal etmiştir. Ülkemizin çeşitli üniversitelerindeki İlahiyat Fakültelerinde öğretim üyesi ve idareci olarak görev yapmış, lisans ve lisansüstü dersleriyle çok sayıda öğrenci yetiştirmiş; alanındaki bilimsel çalışmalarını yanında, danışmanlığını yürüttüğü yüksek lisans ve doktora tezleriyle de pek çok akademisyenin yetişmesini sağlamış, bu özelliğinden dolayı İlahiyat camiası açısından hocaların hocası konumundaki bilim adamlarından birisi olan Prof. Dr. Zahid Aksu hocamız, Ankara Elvankent'teki evinde bir sonbahar gecesi seher vakti Hakk'a yürümüştür. Cenaze namazı 17 Ekim 2008 tarihinde beş yıl kadar imamlık yaptığı Ankara Maltepe Camiinde ailesi, yakınları, öğrencileri ve vefâkâr dostlarının katılımıyla kalabalık bir cemaat tarafından kılınmış ve Ankara Sincan'da defnedilmiştir. Merhuma Cenab-ı Hakk'tan rahmet ve mağfiret dileklerine vesile olması temennisiyle, ailesi, yakınları ve öğrencilerinin verdiği bilgiler yanında, Fakülteadaki özlük dosyasından da yararlanılarak, kısa bir özgeçmiş kaleme alınmıştır. Bu özgeçmişin hazırlanmasında katkıları bulunanlara teşekkür ederken, merhum hocamızın ruhu şâd, mekanı Cennet olsun diyoruz.

I-Prof. Dr. Zahid Aksu'nun Özgeçmiş (10 Mayıs 1936 – 16 Ekim 2008)

10 Mayıs 1936 Hatay'ın Erzin ilçesinde doğdu. Bestami ve Muhterem Aksu çiftinin altı çocuğunun en büyüğüdür. Osmaniye'de Kânûn-i Sâni (7 Ocak) ilkokulunu bitirdikten sonra, ortaokulu da yine (Osmaniye Ortaokulu) tamamladı. Bu esnada Bahçe Müftüsü Arap Hafız ve Ahmet Çardak hocadan Kur'an-ı Kerim dersleri aldı.

Babası Bestami Aksu; Osmaniye merkez vaizliği, Osmaniye, Edirne, Antalya ve Adana müftülüğü görevlerinde bulunmuş, ülkemizin tanınmış, say-

gın din âlimlerinden birisi idi. Bundan dolayı Zahid Aksu çocukluğundan itibaren babasının bilim çevresiyle de iç içe olmuştu. Bu kapsamda Osmaniye eski müftülerinden Mustafa Yazar, Türkistanlı hoca olarak tanınan müftü Abdurrahman Kavuncu, Kazanlı Hoca Nasrullah Kazancı, Büyük Cami imamlarından Ali Rıza Bey gibi hocaların sohbetlerine katıldı. Küçük yaşlardan itibaren babasının ilim çevresindeki bu sohbetlerin de etkisiyle İslâmî ilimlere ilgi duyan Zahid Aksu, klasik medrese tahsilindeki temel dini bilgilere dair kitaplar ile temel Arapça gramer (sarf – nahiv) kitaplarından bazılarını babası Bestami Efendi'den okuma fırsatını buldu.

Ortaokulu bitirdikten sonra, 1952 yılında Arapça ve İslâmî ilimleri tahsil etmek için kendi imkanlarıyla Suriye'ye gitti. 1952-54 yılları arasında Halep'te "Şa'baniye Medresesi"nde okudu. 1955 yılında Şam'da "Ma'hedu'l-Ulûmi's-Şer'iyye" (Şer'i İlimler Enstitüsü) sınavını kazandı ve 1957 yılına kadar bu okulda yatılı olarak Arapça ve dini ilimler tahsil etti. Şam'daki okuluna devam ederken "Medresetu'l-Eminiye" hocalarından Abdurrezzak Bey ve "Medresetu't-Tarfur" hocalarından Şeyh Edip Bey başta olmak üzere alanında temayüz etmiş bazı hocalardan fıkıh, usul, tefsir, kelam, Arap dili ve edebiyatı alanlarında özel dersler aldı. Ayrıca tatil dönemlerinde Türkiye'ye geldiğinde babası Bestami Efendi, müftü Abdurrahman Kavuncu ve Kazanlı Hoca (Nasrullah Kazancı)'dan temel İslami bilimlere dair dersler aldı.

1957 yılında tahsiline Türkiye'de devam etmek üzere geri döndü ve 1960 yılında Adana Erkek Lisesi'nden mezun oldu. Liseyi bitirdikten sonra kısa bir süre tekrar Şam'a gidip orada Şer'i İlimler Enstitüsü'ndeki yarım kalan eğitimini tamamlayıp diplomasını alarak yurda döndü. Bu esnada Adana İmam Hatip Lisesi'nde dışarıdan bitirme sınavlarına girerek bu okuldan da mezun oldu. Adana'da lise öğrenimi esnasında Sabuncu Camiinde imam-hatiplik görevinde de bulundu ve bu esnada babası Bestami Efendi'den İslami ilimlere dair temel klasik kaynakları okumaya devam etti. 1960 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesine girdi. Fakültede lisans öğrenimi görürken 1960-64 yılları arasında Ankara Maltepe Camiinde imam – hatip olarak görev yaptı.

1964 yılında İlahiyat Fakültesini bitirdikten sonra Milli Eğitim Bakanlığı'nda öğretmen olarak görev yaparken, 1965 yılı Nisan ayında Milli Eğitim Bakanlığı tarafından doktora yapmak üzere Fransa'ya gönderildi. Doktora çalışmalarını sürdürürken 1967 yılında bir yıl Tunus'ta araştırmalarda bulundu ve Fadıl b. Aşur'un fıkıh derslerine katıldı. Fransa'nın Sorbonne Üniversitesinde Prof.Dr. R. Brunschwig ile başladığı lisans üstü eğitimine, hocasının 1968 yılında emekli olmasından sonra Prof. Dr. R. Arnaldez ile devam etti; 1971 yılı Şubat ayında, "Le Şeykhulislâm Ebû's-Suûd et ses Fetwas en Droit Penal" (Şeyhulislam Ebussuud Efendi ve Ceza Hukukuna Dair Fetvaları) konulu doktora tezini tamamlayarak İslam hukuku alanında doktor ünvanını aldı ve yurda döndü. 01.07.1971 – 15.02.1972 tarihleri arasında Milli Eğitim Bakanlığı Din Eğitimi Genel Müdürlüğü'nde uzman olarak çalış-

tıktan sonra, 15.02.1972 tarihinde Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi İslam Hukuku kürsüsünde Dr. Asistan olarak göreve başladı. “İslam’ın Doğuşunda Toplumsal Realite, Hukuki Ayetler ve İçtihadi Kaynaklar” konulu doçentlik teziyle 29.12.1977 tarihinde İslam Hukuku alanında doçent oldu.

Zahid Aksu hocamız fakülteadaki görevi yanında, Erzurum Yüksek İslam Enstitüsü’nde de dersler vermiş; Milli Eğitim Bakanlığı bünyesinde İmam Hatip Okulu meslek dersleri öğretmenlerine yönelik açılan kurslara konferansçı olarak görevlendirilmiş ve ayrıca 1981 yılından itibaren Türkiye Çocuk Esirgeme Kurumu Erzurum Merkez Yönetim Kurulunda da görev yapmıştır. 1982–1983 öğretim yılında 16.02.1983 - 06–10.1983 tarihleri arasında 40/b maddesi kapsamında görevli olarak Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde çalışmıştır.

Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde çalışmalarını sürdürürken, araştırmalarda bulunmak üzere bir süre (Ağustos 1982 – Kasım 1982) Amerika Birleşik Devletleri’nde bulundu ve konferanslar verdi.

29.08.1989 tarihinde Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde Profesör oldu ve bir süre Temel İslam Bilimleri Bölümü Başkanlığı görevinde de bulundu. Osmanlı şer’iyye sicillerinin sistematik kataloğunu hazırlamak ve Osmanlı arşivlerindeki şer’iyye sicillerinin mikrofilmle yedeklenmesi ve imkân ölçüsünde bir merkezde toplanması konusundaki projesini yürütmek üzere, Kültür Bakanlığı tarafından 08.10.1990 tarihinden itibaren bir yıllık süre ile Ankara’da görevlendirildi. Ayrıca bu proje kapsamında farklı illerdeki müzelerde de görevli olarak araştırmalar yaptı.

20 yıl Erzurum’da hizmet ettikten sonra, 06.07.1992 tarihinde Kayseri Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesine naklen tayin oldu. 1993 yılında İnönü Üniversitesi Darende İlahiyat fakültesine kurucu dekan olarak atandı. Küçük bir taşra ilçesinde açılmasından kaynaklanan olumsuzluklara rağmen, Dekanlık yaptığı üç yıl içinde İnönü Üniversitesi Darende İlahiyat Fakültesinin ve yine aynı üniversite bünyesinde kısa adı OSAM olan “Osmanlı Devri Adliye Sicil Vesikaları Araştırma ve Uygulama Merkezi”nin kuruluşunu tamamladıktan sonra, sağlık problemlerinin de artmasıyla tekrar Kayseri Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesindeki görevine döndü.

15 Ekim 1999 yılında emekli oldu ve Ankara’ya yerleşti. Evli ve bir çocuk babası olan hocamız, 16 Ekim 2008 tarihinde Ankara Elvankent’teki evinde teheccüd namazını müteakip seher vakti 72 yaşında Rabbine döndü.

II- Yayınları

Bilindiği gibi Zahid Aksu hocamız henüz 44 yaşında iken geçirdiği ağır kalp krizi, devamında yaşadığı ameliyat ve diğer tıbbi müdahaleler sebebiyle, yaptığı ve yapmayı planladığı bilimsel çalışmaların büyük çoğunluğunu bilim dünyasına kazandıramamıştır. Özellikle Osmanlı şer’iyye sicillerinde yapmayı hedeflediği çalışmalara imkan bulamadığını adeta sızlanarak sıkça tekrar-

layan hocamız, bu hedeflerinin ancak çok yönlü yetişmiş ilahiyatçı bilim adamları ile gerçekleştirebileceğini söyler ve bundan dolayı da yüksek lisans ve doktora öğrencilerinin yetişmesine özel önem verirdi. Hocamızın bilim dünyasına katkıları konusunda bir fikir vermesi açısından, yayımlanmış ve yayıma hazır bilimsel çalışmaları yanında, danışmanlığında lisansüstü tezlerini tamamlayan doktora ve yüksek lisans öğrencileri ile tez konularının isimlerini de burada zikretmek gerektiğini düşünüyoruz.

A-Kitaplar:

- 1-“ Le Şeykhulislâm Ebû's-Suûd et ses Fetwas en Droit Penal”; Paris-1971 (Yayımlanmamış Doktora Tezi).
2. “İslâm'ın Doğuşunda Sosyal Realite; Hukuki ve İçtihadi Kaynaklar”, (Doçentlik Tezi, Erzurum. 1977), İlahiyat Yayınları, Ankara - 2005.
3. “Hukukî Ayetler”, Erzurum Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Erzurum -1983.
4. “Ahıska Defteri”: Osmanlı şer'iyye sicilleri konusundaki projesi kapsamında Prof. Dr. Süleyman Tülücü ile yayına hazırladığı bir kitap olup, henüz yayınlanmamıştır.

B- Makale ve Tebliğler:

1. “Laik Fransa'da Din Eğitiminin Genel Statüsü”, Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi, Erzurum-1975, Sayı: 1, 219-222.
2. “Batı Demokrasilerinde Hürriyet”, Atatürk Üniversitesi 50. Yıl Armağanı, Erzurum-1973, II,433-441.
3. “Selam Olsun” (Fahri GÖKCAN Anısına), Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi, Erzurum-1979, Sayı: 3, IX-XI.
3. “Quelques Mots Sur le Regime Ottaman et L'application de la loi Sainte (Şarı'a)”, Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi, (1979), Sayı: 3, 87-96.
4. “Osmanlı Rejimi ve Kanun Tatbikatı Üzerine Birkaç Söz”, Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi, Erzurum-1979, Sayı: 3, 97-101.
- 5- “Şeyhülislam İbn Kemal ve Osmanlı İdaresindeki Yeri”, Şeyhülislam İbn Kemal Sempozyumu, Tebliğler ve Tartışmalar, (Tokat 26-29 Haziran 1985), Ankara – 1986, 201-210.
- 6- Osmanlılarda Hukuk ve Ulema (Yayıma hazır makale).

D- Tebliğle veya Müzakereci Olarak Katıldığı Ulusal ve Uluslar Arası Bilimsel Toplantılardan Bazıları:

1. 21 Ekim 1982, Chicago Üniversitesi Ortadoğu Araştırmaları Merkezinde, “XVI. Asır Osmanlı İmparatorluğunda Hukuk Tatbikatı” konulu Türkçe olarak bir konferans verdi.

2. 28–31 Ekim 1982, Chicago Üniversitesi’nde “International Conference on the Islamic Criminal Justice System”.

3- 1982, Kuveyt “İslami Açıdan Doğum Kontrolü ve Tüp Bebek Uluslar Arası Sempozyumu.”

4. 28-30 Mayıs 1981, Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesince tertip edilen Hicret Kongresi, “Hicret Öncesi ve Sonrasında İslam Hukuku.”

5. 18–20 Haziran 1987, Kayseri, Büyük Türk – İslam Bilgini Buhari Uluslar Arası Sempozyumu.

6. 18–24 Ekim 1987, Samsun “Yüksek Öğretim Din Bilimleri Sempozyumu.”

7. 8–10 Nisan 1988, Ankara “Din Öğretimi ve Din Hizmetleri Semineri.”

8. 14 Eylül 1989, İstanbul “Attente Islamo-Chiretienne” (VI. İslam Hristiyan Danışma Toplantısı).

C- Tercüme Çalışmaları:

1. “İslam Hukuku’nda Örf ve Adet”: Bu metin Prof. Dr. Muhammed Hamidullah’ın 18 Nisan 1975 ve 25 Nisan 1975 tarihlerinde Erzurum Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi’nde “İslam Hukukunda Örf ve Adet” adıyla vermiş olduğu seminerlerin Zahid Aksu tarafından yapılan çevirisinin Ali Duman tarafından yeniden yayıma hazırlanmış şeklidir. Hikmet Yurdu, Yıl: 1, S. 2 (Temmuz-Aralık-2008) ss. 141-165. (<http://www.hikmetyurdu.org/sayilar/sayi2/11-hamidullah-orf.pdf>), [Erişim: 17.11.2008]

2. “İnsan Toplumlarında İbadet Tarihi”: Bu metin Prof. Dr. Muhammed Hamidullah’ın 09. Mayıs 1975 tarihinde Erzurum Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi’nde “İslâm Dışı Dinlerde İbadet Tarihi” ve 17. Mayıs 1975 tarihinde aynı yerde bir öncekinin devamı olan “İslâm’da İbadet Tarihi” adlı iki seminerin Zahid Aksu tarafından yapılan çevirilerinin İbrahim Kaplan tarafından yeniden yayına hazırlanmış şeklidir. Hikmet Yurdu, Yıl: 1, S. 1, (Ocak-2008) ss.9-30. <http://www.hikmetyurdu.com/sayilar/sayi1/4-hamidullah-ibadettarihi.pdf> [Erişim: 19.11.2008]

III- Danışmanlığında Yapılan Lisansüstü Tezler

A- Doktora Tezleri

1. Mustafa Baktır, İslam Hukukunda Zaruret Hali, Atatürk Üniversitesi, 1981-Erzurum.
2. Süleyman Tülücü, Zuheyr b. Ebî Sulmâ ve Edebi Kişiliği, Atatürk Üniversitesi 1982- Erzurum.
3. Faruk Beşer, İslâm'da Sosyal Güvenlik, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum -1985.
4. Beşir Gözübenli, , İslâm'da Para ve Fonksiyonları, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum -1986.
5. Ali Bakkal, İslâm Hukuku'nda Hikmet İlet ve İctimai Vakıa Münasebetlerinin Hukuki Neticeleri, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum -1986.
6. İ. Hakkı Aydın, Molla Fenari ve Fusulu'l-Bedayi' fi Usuli'ş-Şerayi'indeki Metodu, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum -1989.
7. Nasi Aslan, , Nasi Aslan, *Kayseri Şer'iyye Sicillerinde Hicri 1084, 1087 tarihli 81 ve 84 Numaralı Defterler ve İslam Hukuku Açısından Tahlili*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü , Kayseri -1995.

B- Yüksek Lisans Tezleri

1. İ. Hakkı Aydın, Cassas'ın Kitabü Usuli'l-Fıkhı ile Debusî'nin Takvimu'l-Edille'sinin Karşılaştırmalı Olarak Tanıtılması, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum -1985.
2. Hacı Murat Kumbasar, Taftazani ve Usulü Fıkıhtaki Yeri, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum -1990.
3. Tevhit Ayengin, Ehliyeti ve Ailedeki Statüsü İtibariyle İslam Hukuku'nda Çocuk, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum -1992.
4. Ahmet Küçük, *10 Numaralı Adana Şer'iye Sicil Defteri (H. 1241-1260, M. 1825-1844)*, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Malatya -1996.
5. Talip Atmaca, *129 Nolu Adana Şer'iyye Sicili Defteri (H. 1143-1145, M. 1730-1732)*, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Malatya -1996.
6. Feyzi Kaplan, *6 Numaralı Adana Şer'iyye Sicili (H. 1203-1024. M.1788-1789)*, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Malatya -1996.

7. Metin Ceylan, *17 Nolu Adana Şer'iyeye Sicili (H. 1156-1157. M. 1743-1744)*, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Malatya -1996.
8. Murat Fidan, *(H. 1167-1169, M. 1753-1755) Tarihli Adana Şer'iyeye Sicili*, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Malatya -1996.
9. Halis Adnan Arslantaş, *Antep'in 141 Numaralı Şer'iyeye Sicili (H. 1261-1270) Transkripsiyon ve Kataloğu*, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Malatya -1997.
10. Mehmet Karabaş, *157 Nolu Mut Şer'iyeye Sicili Defteri Transkripsiyon ve Kataloğu (H. 1317-1319, M. 1900-1901)*, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Malatya -1997.
11. Abdullah Kayhan, *242 No'lu Arapgir Şer'iyeye Sicil Defteri (1335-13342)*, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Malatya -1997.
12. Adnan Bayraktar, *429-19 Nolu H.1124-1125 Tarihli Kastamonu Şer'iyeye Sicil Defteri*, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Malatya -1997.
13. Ali Duman, *Şer'iyeye Sicillerine Göre XVIII yy'da Kastamonu'da Günlük Hayat 1115 Tarihli Kastamonu Şer'iyeye Sicilinin Katalogu*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri -1994.
14. Mesud Koşar, Koşar, Mesut, H. 1155-1156 (M. 1742-1743) tarihli İstanbul bab-ı meşihat şer'iyeye sicilleri bölümünde Bab Mahkemesi 182 nolu şer'iyeye sicili, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri -1998.
15. İsmail Yıldızlı, *Pir Muhammed Efendi'nin "Muinu'l Müfti" Ala Cevabi'l Müstefti adli Eserinden Seçme Fetvaleri Transkripsiyonu ve Tahkiki*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri -1994.
16. Bayram Yardım, *Serhsî'ye Göre Hadler ve Uygulamaları*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri -1995.
17. M. Zahit Yıldırım, 30 numaralı Adana şer'iyeye sicil defteri 1115/1703-1171/1757, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Malatya -1996.
18. Ayhan Erdemir, 66 numaralı Davut Paşa şer'iyeye sicili (10 Cemaziye'l evvel 1232/M.29 Mart 1816-H.23 Şa`ban 1232/M 8 Temmuz 1816), İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Malatya -1998.

IV- Prof. Dr. Zahid Aksu Hocamız Hakkında Unutamadıklarımızdan Bazıları

Bilindiği gibi merhum Prof. Dr. Zahid Aksu hocamız, ülkemizde ilahiyat camiasının önde gelen bilim adamlarından birisiydi. Esasen yakın gelecekte merhum hocamızı çeşitli açılardan inceleyen makalelerin yer aldığı özel sayılı dergiler yayımlanıp, bilimsel toplantılar tertip edilmesi gerektiği vefa göstergesi olması yanında, bilimsel düşüncenin gelişmesine katkı açısından da önem taşımaktadır. Zahid bey hocamızın eserleri ve ilmi şahsiyetiyle ilgili ayrıntıları, ileride hazırlanacak makale ve tebliğlere havale edip, bu başlık altında merhum hocamızla ilgili özellikle önemli gördüğümüz bazı hususlara kısaca işaret edilecektir.

a- Cömertlik ve Yardımseverliği:

Zahid Aksu hocamızdan aklımızda kalan en önemli hususlardan birisi, onun idealist bir insan olması yanında, özellikle yardım severlik ve cömertliği idi. Özellikle Cuma günleri otomobilinin bagajını temel ihtiyaç maddeleriyle doldurur ve bunları Erzurum'un gecekondu semtlerindeki fakirlere dağıtırdı. Erzurum'un gecekondu semtlerindeki fakir, yaşlı ve bakıma muhtaç insanları bulmak için özel gayret sarf eder; bunlara yardımcı olma hususunda elinden geleni yapmaya çalışırdı. Bu kapsamda barınacak yeri olmayan kimsesizlere güvenli bir yerde barınak temin etmeye çalışır, hastaların tedavi olması için rehberlik yapar ve gerektiğinde maddi destek sağlar; dilenmeye zorlanan çocukların aileleriyle görüşüp, bu çocukların yatılı veya gündüzlü okullarda okutulması konusunda maddi manevi destek sağlardı. Bu davranışı Zahid bey hocamızın hayatındaki ihmal edilemezlerinden birisiydi.

Zahid Aksu hocamızın yine bu yardımseverlik duygularının bir tezahürü olarak, 1981 yılından itibaren Türkiye Çocuk Esirgeme Kurumu Erzurum Merkez Yönetim Kurulundaki görevi esnasında, Erzurum'daki yetiştirme yurtlarının şartlarını (maddi - manevi) iyileştirmek için büyük gayret ve mesai sarf ettiğini biliyoruz.

Merhum hocamızın yardımseverliği sadece şehirdeki fakir ve muhtaç kimselere münhasır değildi. Zahid bey hocamızın hem can ciğer çocukluk arkadaşı, hem meslektaş ve mesai arkadaşı ve hem de eniştesi (kız kardeşinin beyi) olan Doç. Dr. Fahri Gökcan hocamızın genç yaşta vefatıyla geride bıraktığı üç yetim yeğenine, dayıları olarak babalarının yokluğunu aratmak için yaptığı maddi - manevi fedakarlıkları, yakın çevresi tarafından gayet iyi bilinmektedir.

Bütün bunların yanında hocamız, üniversitedeki fakir öğrenciler ve mali sıkıntılarla karşılaşan idari personelin de ilk başvurdukları kimselerden birisiydi. Nitekim hocamız çeşitli vesilelerle tespit ettiği üniversitedeki fakir öğrencilere de aynî ve nakdî yardımlar yapar, bu konularda mesai arkadaşları ve öğrencilerine de örnek olurdu. Özellikle yarıyıl sonlarında memleketine gidecek bilet parası olmayan çok sayıda öğrenci Zahid bey hocamızın fakültedeki odasına uğrayıp bilet paralarını temin ederlerdi. Bu özelliğinden dolayı

hocamız, öğrenciler ve fakülteadaki idari personel arasında “Zahit Baba” diye anılırdı.

b- İslâm hukuku öğretiminde takip ettiği bir yöntem:

Fakülteadaki lisans programı için İslâm hukuku derslerinin müfredatı ve öğretim yöntemlerinin gündeme geldiği toplantılarda merhum Prof. Dr. Zahid Aksu hocamız, öğrencilerin verilecek bilgilerdeki sistematığı iyi kavrayabilmeleri ve de bilgilerin kalıcı olması bakımından en verimli yöntemin, konularla ilgili ahkam ayetlerinin ezberletilmesi olduğunu savunurdu. Hocamız her sınavda en az 30 puanlık ahkam ayeti ezberi sorardı. Bu yöntem sayesinde öğrencilerimizin sadece Zahid beyin derslerinden başarılı olabilmeleri için Kur'an-ı Kerim'den bir cüz kadar ezber yaptıkları bilinmektedir. Hocamız derslerinde, “Keşke ders saatleri yeterli olsa da bu yöntem temel ahkam hadislerinin ezberletilmesiyle takviye edilse” diyerek, öğrencilere hiç değilse fikhın her ana konusunda birer ahkam hadisi ezberlemelerini tavsiye ederdi.

Ders saatlerinin yeterli olması halinde öğrencilerimize Kur'an-ı Kerim'e vukufiyet ve fıkıh melekesi yanında, özellikle Arapça konusunda özgüven de kazandırması bakımından bu yöntemin verimliliği açıktır. Hocamız bu metodu öğrenciler açısından Kur'an ve Sünnet referanslı bilgi üretme nosyonu kazandırması yanında, dini sabitelerin oluşması bakımından da oldukça önemli gördüğünü her fırsatta dile getirirdi.

c- Osmanlı Dönemiyle İlgili Bir Projesi:

Zahid Aksu hocamızın en büyük ideallerinden birisi, hukuk tarihimiz açısından emsalsiz bir bilgi hazinesi olan Osmanlı Devleti'nin şer'iyeye sicillerini bilim dünyasının hizmetine sunmak idi. Hocamız Fransa'da doktora çalışmalarını sürdürürken, Osmanlı'da İslam hukuk tatbikatı konusunda günümüz dünyasının muhtaç olduğu mesajları havi çok önemli arşiv belgelerine ulaştığını, Osmanlı ile ilgili görüş beyan edilirken bu ve benzeri belgelere dayanmadan yapılan değerlendirmelerin bilimsellikten uzak olacağını; Osmanlı dönemiyle ilgili arşivleri (özellikle şer'iyeye sicillerini) bilim dünyasının hizmetine sunma çalışmalarını ise, mutlaka ilahiyat formasyonuna sahip uzmanların yapması gerektiğini/zorunluluğunu sıkça vurgulardı.

Bundan dolayı kurmuş olduğu kısa adı OSAM olan araştırma merkezinin kuruluş yönergesinde burada çalışacak elamanların özellikle ilahiyat fakültesi mezunu olma şartının yer almasını sağlamıştı. Nitekim bu merkezde istihdam edilmek üzere Sosyal Bilimler Enstitüsü kadrosunda sekiz araştırmacı aldı ve bunlara yüksek lisans düzeyinde çeşitli illere ait şer'iyeye sicillerinin kataloglarını yaptırdı. İleri aşamada bu merkezi Şer'iyeye Sicilleri Enstitüsüne dönüştürerek mezkûr elemanlara da daimi statüde çalışabilecekleri kadrolar tahsis edip, üniversiteler bünyesinde bu tür araştırma merkezlerinin kurumsallaştırılmasına öncülük etmek istiyordu ve bu isteğini de gerçekleşt-

tirme fırsatı buldu. Esasen merhum hocamız bu işi Osmanlı'ya karşı bir vefa borcunun yerine getirilmesi olarak görüyordu.

Bilindiği gibi hocamızın kurucu dekanlığı sona erince sağlık problemlerinin de ciddileşmesi sebebiyle, buradaki çalışmalarını geriden gelenlere bırakıp Kayseri Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesine dönmek zorunda kaldı. Kendisiyle görüşmelerimizde, bütün olumsuzluklara rağmen hem İnönü Üniversitesine bağlı olarak Darende'deki İlahiyat Fakültesinin, hem de yine aynı üniversite bünyesinde OSAM gibi resmi bir Osmanlı araştırma merkezi kurabilmiş olmanın hazzını yaşadığını ifade ederdi.

Esasen Zahid Bey hocamız derslerinde (lisans ve lisansüstü) olduğu gibi, bilim çevresiyle olan hususi sohbetlerinde de, şer'iyeye sicilleri gibi emsalsiz bir bilgi hazinesine sahip olduğumuz halde bu hazinenin gerektiği gibi değerlendirilemediği hususuna mutlaka bir vesile bulup dikkat çekti. Muhataplarına bu konudaki bireysel ve sosyal sorumluluğun boyutlarını hatırlatmak kapsamında, yazılarında olduğu gibi ders ve sohbetlerinde de meşhur şarkiyatçı J. Schact'ın *"Dört halifeden sonra İslam Hukukunu uygulama noktasında Osmanlı sultanları Emevî ve Abbasî hükümdarlarından daha samimi idiler"* sözünü önemseyerek zikrederdi. Bazen de bu tezi, *"Osmanlı sultanları, İslam hukukunu uygulama bakımından Hulefa-yı Raşidin ve Ömer b. Abdulaziz'den sonraki en samimi ve başarılı idareciler idi"* şeklinde ifade ederdi.

Zahid bey hocamız derslerinde ve özel sohbetlerinde, Osmanlı ile ilgili kendisinde şok etkisi yapan, hiç unutamadığı ve mutlaka araştırılması gerektiğini söylediği Kanuni Sultan Süleyman Han dönemiyle ilgili bilim dünyasının yeterince tanımadığı bir arşiv belgesinden bahsedirdi. Bu arşiv belgesi hocamızın Fransa'da doktora tezini hazırlarken rastladığı bir belge olup, Osmanlı'nın Endülüs'e ulaşabilmesi ve Avrupa'da kalıcılığının pekişmesi için payitahtın (başkent) İstanbul'dan Belgrat'a taşınması gerektiği konusundaki Kanuni Sultan Süleyman Han'ın ısrarla üzerinde durduğu hayati projesini havi bir arşiv belgesidir. Bu belge hakkında değerlendirme yaparken, Kanuni'nin mezkûr projesinin uygulamaya konulamamasında etkili olan gerekçelerin, tarihçiler yanında ilahiyatçılar ve siyaset bilimcilerin uzmanlık alanlarını da ilgilendirdiğine işaret edip, konunun çeşitli boyutlarıyla inceleyerek aydınlatılmasının Osmanlı'ya karşı bir vefa borcu olduğunu dile getirir ve daha nice benzeri belgeler olabileceğine de özellikle dikkat çekti.

Zahid Bey hocamızın, bilimsel toplantılarda olduğu gibi, fakülte kurullarında da ilahiyat fakültelerinin kontenjanlarının artırılması gerektiğini önemseyerek dile getirdiği ilgililerin malumudur. Hocamız bu görüşünün gerekçeleri kapsamında, Osmanlı şer'iyeye sicillerinin bilim dünyasının istifadesine sunulması gibi önemli hizmetler için de çok sayıda ilahiyatçı uzmanlara (acil) ihtiyaç olduğunu özellikle vurguladı. Merhum hocamız özellikle fakülte kurullarında, "Akademik personel ve bina bakımından şartları uygun

olan İlahiyat fakültelerinin yıllık en az 400–500 öğrenci almaları gerektiği hususunu dile getirir ve ilahiyat fakültelerine tahsis edilen öğrenci kontenjanının azlığından dert yanar, bu konuda adeta sızlanırdı.

Zahid bey hocamızla ilgili hatırladıklarımız ve de yazılacak şeyler pek tabii ki bunlarla sınırlı değildir. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, merhum hocamızla ilgili yazılacak diğer hususları, bu konuda yayınlanacak özel sayılı dergiler ve sempozyumlara havale ediyoruz.

Yetiştirdiği öğrencileri kıyamete kadar kendisinin amel defterinin sevap hanesine hediyeler göndermeye devam edeceklerdir. Bir kez daha merhum hocamıza “Ruhu şâd, mekânı Cennet olsun” dileklerimizi tekrarlıyoruz.

Vefeyât 411

MUSTAFA SA'İD EL-HINN (1923-2008)

Dr. Ali PEKCAN

Tam adı: Mustafa b. Mahmûd Saîd el-Hinn eş-Şâfiî ed-Dımeşkî el-Meydânîdir. Dımeşk'in köklü ailelerinden birine mensuptur. Bu aile yıllar boyu el-Meydân semtinde yaşadı. Burada 1923 yılında doğdu. Küçüklük yıllarını saygı, sevgi ve merhamet duygularının hâkim olduğu bir ailede geçirdi. Sekiz yaşına gelince, babası onu, ilkokula yani; Cem'iyetü'l Garrâ' el-İbtidâiyye'ye kaydettirdi. Burada bir yıl öğrenim gördükten sonra resmi devlet okullarında tahsilini sürdürdü. 1931 yılı yazında Şeyh el-Hattât Muhammed Zerzûr onun yeteneğini keşfetti. Bu arada babasına Şeyh Hasen el-Habenneke'nin sohbetlerine gitmek için izin istedi o da bunu kabul etti. Büyük İslam davetçi ve vaizi Şeyh Habenneke, görev yaptığı mescide ek olarak güzel bir medrese ilave etti. Burada, küçük yaştakilere, sabah namazından sonra öğleye kadar süren çeşitli alanlarda İslami dersler veriyordu. Yatsı namazından sonra da mahalle halkına ve esnafa yani yaşı büyüklere dersler yapıyordu. Mustafa Saîd el-Hinn, önceleri bu hocanın gece derslerine katılıyordu. Şeyh Habenneke'nin dikkatini çekti. Hocası kendisine gündüz derslerine aldı. Ona, ilim adamı kıyafeti giydirdi. Burada uzunca bir süre öğrenim gördükten sonra kendisi de dersler verecek düzeye ulaştı. Bu eğitim merkezinde eğitim-öğretim işlerini beraber yürütmeye başladı. Bütün bu süreçlerde Şeyh Hasen Habenneke'den çok etkilenmişti. Habenneke, öğrencilerini o yörenin önde gelen âlimlerine ders almaları konusunda rehberlik ediyor, onlara sürekli bu yönde telkinlerde bulunuyordu. Hocasının teşvikiyle birçok âlimden dersler aldı.

Bunlar arasında, *Şeyh Ali b. Abdilğani ed-Dıkr*, *Şeyh Muhammed Emin Süveyd*, *Şeyh İbrahim b. Muhammed el-Galâyini*, *Şeyh Ebu'l-Hasen Ali el-Hasen en-Nedevî* gibi meşhur âlimler bulunmaktaydı. Onun eğitim-öğretim hayatında *Ma'hed et-Tevcih el-İslâmî* adlı enstitü önemli bir yer tutar. el-Hinn, buradan mezun olduktan sonra, bazı ilim dallarında özellikle usul-fık ve Arap dili alanında ihtisas yapmaya başladı. el-Ezher Üniversitesine intisap etmek amacıyla 1949 yılında Kahire'ye gitti. Oradan Suriye eğitim bakanlığınca da geçerli sayılan eğitim sertifikası aldı. Suriye'ye dönünce Şeriat Fakültesine hoca olarak atandı. Orada iki yıl boyunca fakültenin rutin

derslerini verdi. Burada iken önde gelen âlim ve müderrislerle tanıştı. Onların sevgi ve saygısını kazandı. Dımeşk ve Halep'te bulunan bazı liselerde İslam eğitimi üzerine, dersler verdi. 1955-62 yılları arasında aynı fakülte'deki derslerini sürdürdü. Özel bir istekle Riyad'da bulunan İmam Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye Üniversitesine misafir öğretim üyesi olarak atandı.

adlı doktora çalışmasını 1970 yılında أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء Ezher Şeylerinden Mustafa Abdülhâlik danışmanlığında tamamladı. [Bu eser Halit Ünal tarafından 'İslam hukukunda yöntem tartışmaları' adıyla Türkçeye çevrildi. Rey Yayınları, Kayseri 1993].

Bundan sonra aynı fakültenin, dinler ve inançlar bölümüne tayin edildi. Eğitim fakültesinde de derslere girdi. Şeriat fakültesinde üç önemli ders kitabını kaleme aldı. Bunlar; التفسير العام، وفقه المعاملات، ومبادئ العقيدة الإسلامية isimleriyle halen ders kitabı olarak okutulmaktadır. Bu fakülte'den emekli olunca tekrar Suudi Arabistan'a gitti. Riyad'da bayan öğrenciler için tahsis edilen Eğitim Fakültesinde derslere devam etti. 1992 yılına kadar çok sayıda master ve doktora çalışmasına danışmanlık yaptı. Şam da bulunan Ma'hedü'l-Feth el-İslâmî bağlı lisansüstü programlarında 1993 yılında dersler verdi. Burada usul-ı fıkıh bölümünde üç yıl öğretim üyeliği yaptı. Câmîu'd-Dekkâk'ta özel bürosunda birçok âlimle ilmi müzakerelerde bulundular. Burada zengin bir kütüphane de oluşturdu.

Bunlar içinde *Üstad Ahmed Râtib en-Neffâh, Üstad Ahmed Arabi el-Hinn, Şeyh Hayru'l-Alebî, Üstad Saîd et-Tantâvî, Üstad Süheyl el-Berri, Üstad Sâlih el-Ahras, Şeyh Abdülaziz er-Rifâî, Dr. Muhammed Saîd Ramazan el-Bûtî, Dr. Muhammed es-Sabbâğ, Üstad Mahmud el-Mardîni, Üstad Muvaffak Da'bûl* gibi ünlü âlimler bulunmaktaydı.

el-Hinn, 1 Şubat 2008 Cuma günü Şam'da Cuma namazı kıldığı esnada vefat etti. Allah rahmet eylesin Âmin.

Kendi telifleri şunlardır.

-أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء.

-عبد الله بن عباس: حبر الأمة وترجمان القرآن.

-دراسة تاريخية للفقهاء، وأصوله، والاتجاهات التي ظهرت فيهما.

-الحسن بن يسار البصري: الحكيم الواعظ والزاهد العالم.

-الأدلة الشرعية، وموقف الفقهاء من الاحتجاج بها.

-أبحاث حول أصول الفقه الإسلامي (تاريخه وتطوره).

-الكافي الوافي في أصول الفقه الإسلامي.

Müşterek çalışmalarından bazıları şunlardır:

نزہة المْتَقِين شرح رياض الصّالِحین من کلام سَيِّد المرسلین

الفقه المنهجی علی مذهب الإمام الشافعی

(العقيدة الإسلامية)

الإيضاح فی علوم الحديث والاصطلاح

حسن الأسوة بما ثبت من الله ورسوله فی النسوة

إرشاد الفحول إلى تحقیق الحق من علم الأصول

أنوار التتیل وأسرار التأویل

المنهاج القويم فی مسائل التّعلیم